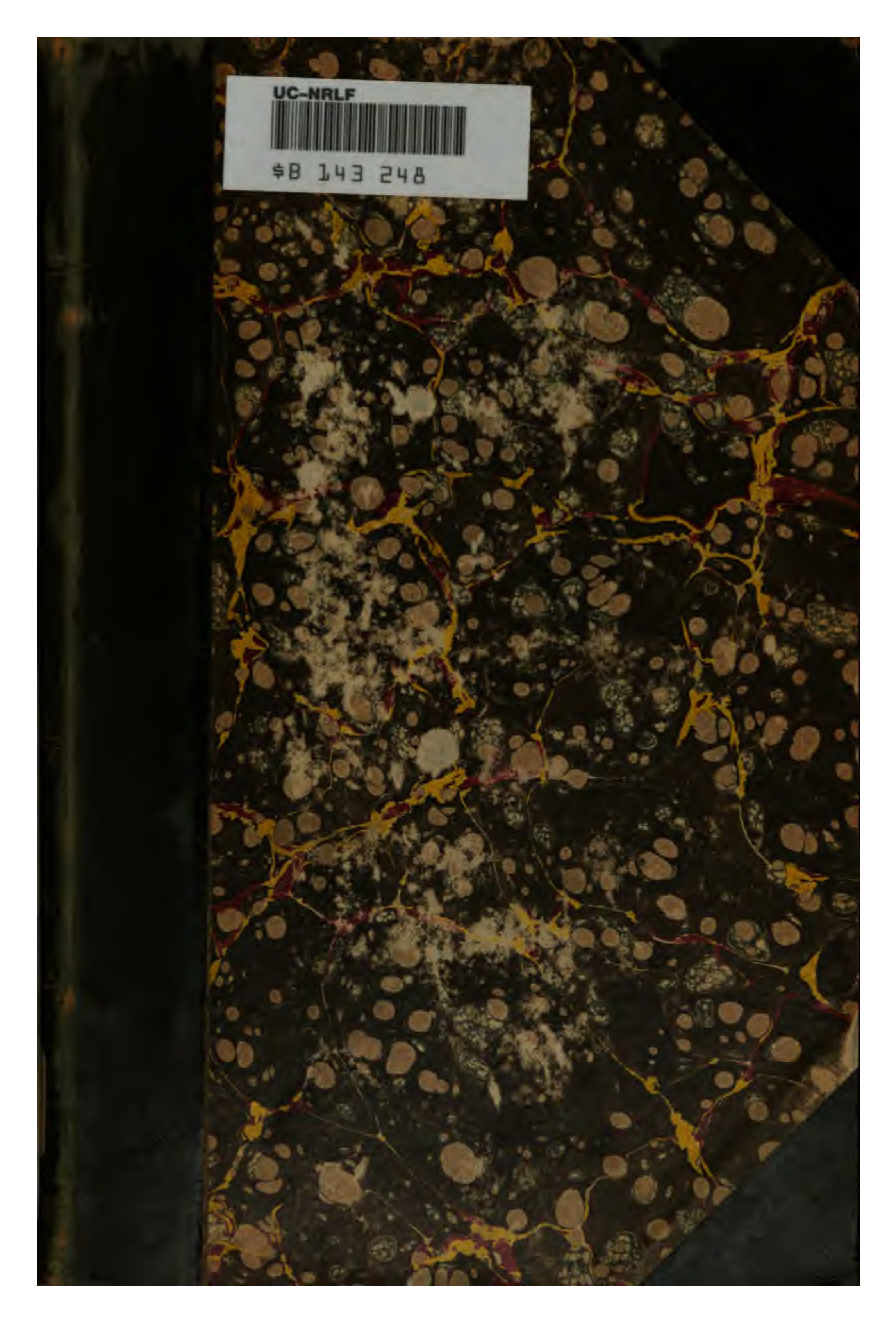
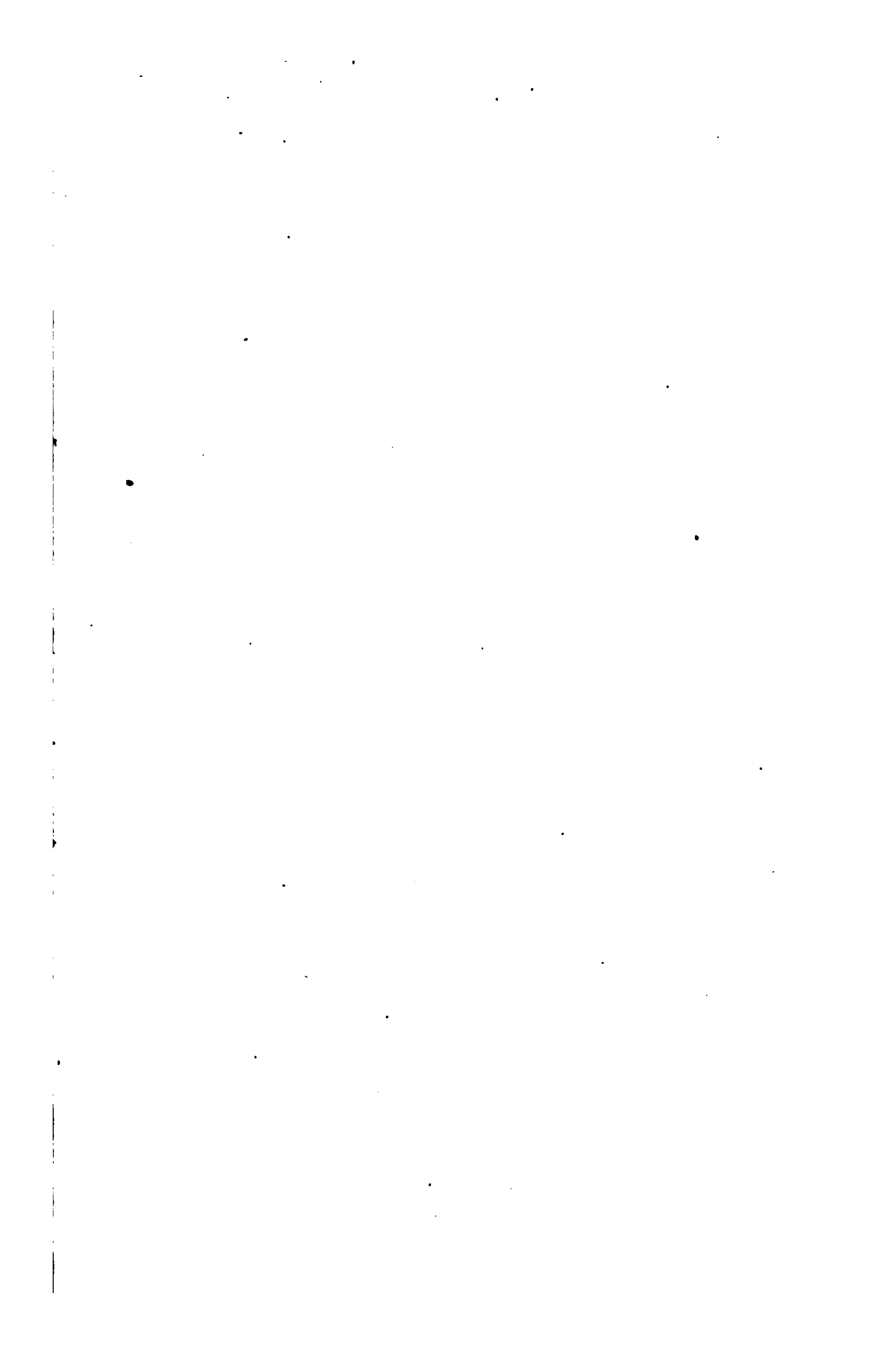

UC-NRLF
$B 143 248





Kants logische Ansichten und Leistungen.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Facultät zu Jena

zur Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

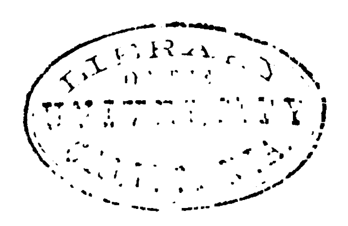
von

Julius Nathan.



Jena, 1878.

Druck von A. Neuenhahn.



Einleitung.

Die logischen Ansichten und Leistungen Kants, deren Darstellung die vorliegende Monographie sich zur Aufgabe gemacht hat, sind selbst in bedeutenden Handbüchern der Geschichte der Philosophie stillschweigend übergangen worden, obwohl von Kant die formale Logik der neueren Zeit ihren Ausgang genommen hat. Es ist aber eine merkwürdige, obzwar nicht seltene Erscheinung, dass bei weltberühmten Männern ihre weniger genialen Thaten über ihre genialen vergessen oder unberücksichtigt und ungewürdigt bleiben, wenn sie auch noch so sehr das Gegentheil verdienten. Wenn diese Monographie jenem Uebelstande in Bezug auf die Darstellung der Kantischen Philosophie einigermassen abhelfen könnte, so wäre ihr Zweck vollkommen erreicht. Ich werde daher hauptsächlich den Zweck verfolgen, ein zuverlässiges Hülfsmittel dem Philosophie-Historiker zu verschaffen. Als solches aber muss diese Schrift ausführlich sein und das Werthvolle ihres Objects muss derartig hervorgehoben werden, dass es für den Philosophie-Historiker brauchbar wird. Da die Monographie ausserdem historisch ist, so tritt an den Verfasser noch die weitere Forderung, keine werthlose Excerptensammlung zu geben, sondern den Gegenstand zu erklären. Kants logische Lehren erklären heisst aber, dieselben historisch entwickeln, daher wird der eigentlichen Darstellung eine historische Entwickelung der logischen Lehren Kants vorangehen müssen. In der Darstellung selbst werde ich durch die Verpflichtung der Ausführlichkeit gezwungen sein, den unnützen Ballast der Kantischen Logik, welcher wesentlich ein Residuum der Wolfischen ist, wenigstens kurz zu erwähnen, und wenn ich auch noch so sehr bemüht sein werde,

die Langweile des Lesers und die Pein des Verfassers abzukürzen, so kann ich diese Eigenthümlichkeit doch nicht ganz unerwähnt lassen, weil gerade das Festhalten Kants an der Wolfischen Schule seine Eigenthümlichkeit in der Logik mit ausmacht. Die Metaphysik seiner Schule hat Kant von Grund aus vernichtet, die practische Philosophie seines Meisters hat er zertrümmert, nur der Logik Wolfs war ein freundlicheres Schicksal beschieden, für sie sollte Kant nicht der Zerstörer, sondern der Reformator sein. Grössere Schwierigkeiten aber noch als die Darstellung verursacht das Darstellungsobjekt; denn nur einen Theil meiner Darstellung wird Dasjenige ausmachen, was der formale Logiker logische Lehren nennen würde, als ein Bruchtheil hingegen wird dem Hegelianer meine Darstellung erscheinen, und nur der Realist wird mit mir übeinstimmen. Nicht viel günstiger ist der Quellenbestand, gerade in der Logik sind diese spärlicher vorhanden als in jeder anderen Disciplin bei Kant. Denn abgesehen davon, dass seine logischen Ansichten in kleineren Schriften zerstreut, oder episodenhaft in die grösseren Werke, besonders in die Kritik der reinen Vernunft eingefügt vor uns liegen, so ist die Hauptquelle, die Kant-Jäschesche Logik, von zweifelhaftem historischen Werthe und inhaltlich unvollständig, weil sie nur ein Vorlesungscompendium sein will. Wir müssen daher versuchen, Kants logische Ansichten aus seinen kleineren Schriften und den Bemerkungen, welche sich in anderen Schriften vorfinden, herauszuschälen. Die Kant-Jäschesche Logik kann nur in solchen Fällen als Autorität angesehen werden, in denen sich entsprechende Stellen aus Kantischen Werken beibringen lassen, oder in denen nichts Urkundliches von Kant vorliegt, und die Angabe dem Geiste der Kantischen Philosophie und Logik nicht widerspricht. Endlich auch in den Fällen wo Parallelstellen aus den logischen Handbüchern Meiers und Baumeisters, welche Kant benutzte, sich beibringen lassen, haben die Angaben der Kant-Jäscheschen Logik historische Wahrscheinlichkeit.

Character und Entwickelungsgeschichte der Logik vor Kant.

Baco.

Wenn wir den Charakter und die Stellung der vorkantischen Logik feststellen wollen, so müssen wir bis auf den ersten Stifter

der neueren Philosophie, Baco, zurückgehen; denn in seinen logischen Ansichten liegen die Keime für die Entwickelung, welche die logische Forschung bei den Realisten genommen hat. Wir lassen Baco selbst sprechen: „Zur Lenkung des Menschen dient Logik und Ethik, jene leitet ihn im Erkennen, diese im freien Handeln. Sie sind die Schlüssel zu allen anderen Wissenschaften [1]).

Die wahre Vernunftwissenschaft hat daher eine doppelte Aufgabe, sie muss erstens die Trugbilder der menschlichen Seele zerstören und zweitens die noch nicht gefundene Wahrheit auffinden und zur Anerkennung bringen. Aber die Logik als Erfindungskunst soll noch geschrieben werden; denn die gewöhnliche Logik ist unbrauchbar, sie dient mehr zum Fixiren der Irrthümer als zur Erfindung und zur Erreichung wahrer Erkenntniss [2]). Da aber die ächte Wissenschaft stets ein lebendiges Abbild der Wahrheit ist — denn die Wahrheit des Seins und des Erkennens sind identisch, und unterscheiden sich nur wie der direkte Lichtstrahl von dem reflexen [3]) —, und da Etwas wahrhaft wissen Ursachenerkenntnss heisst [4]), so wird der unmittelbare Beweis der Wahrheit da sein, wenn das gesuchte Wahre unmittelbar durch das Selbstbewusstsein als solches zugleich gefunden und erkannt wird [5]), und die beste Methode zur Erfindung und zum Beweise der wirkenden Ursachen wird die Induction sein, die eine Aufführung erfahrener Thatsachen ist, und sich von der gewöhnlichen Anführung der beobachteten Partikularitäten, welche höchstens zu wahrscheinlichen Schlüssen berechtigen, durchaus unterschei-

---

1) De augm. scient. V. cap. 1. (Edit. Hafniens 1694) Logica ad illuminationis puritatem, Ethica ad liberae voluntatis directionem servit. — Ut autem manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est fomarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves.

2) Nov. organ. libr. I. aphorism. 11—15. Logica, qualis nunc habetur in scholis inutilis est ad inventionem, et veram scientiam, valetque potius ad errores stabiliendos et figendos, damnosa potius quam proficua.

3) De augm. scient. col. 18. Scientia nihil aliud est, quam veritatis imago, nam veritas Essendi, et veritas cognoscendi idem sunt: nec plus a se invicem differunt, quam radius directus, et radius reflexus.

4) Nov. organ. libr. II. aphorism. 2. Vere scire est per causas scire.

5) De augm. scient. V. cap. 4. col. 13. 7. Immediate semper per sensum sui veritas congnocitur, quando uno eodemque mentis opere illud, quod quaeritur, et invenitur, et judicatur non per medium aliquod, sed eodem modo, quo fit in sensu.

det[1]). Wir sehen hier deutlich, wie geringschätzig Baco auf die alte Schullogik herabsah, sie musste seiner Ansicht nach herausgeschafft werden aus der Wissenschaft, wenn diese gesunden sollte. Nur die Induction führt allein zur Wahrheit, sie muss daher allein in allen Wissenschaften angewendet werden, und den Versuch damit in der Naturwissenschaft und theilweise in der Ethik machte Baco selbst, während Gesinnungsgenossen wie Ed. Herbert, John Barclai, Richard Cumberland, die Induction in der Religions-, Seelen- und Sittenlehre anwandten. So war in kurzer Zeit die Logik beseitigt und die Induction zu jenem Instrument gemacht, von dem Baco gesagt hatte, dass es nächst der Sittenlehre der Schlüssel zu allen übrigen Wissenschaften sei.

Descartes.

Während nun in England und in den Niederlanden Baco's Gesinnungsgenossen die Induction auf ihr Panier schrieben und vermittelst dieser die Natur-, Rechts- und Sittenlehre neu zu begründen suchten, trat in Frankreich der zweite Stifter der neueren Philosophie René Descartes mit seiner Dissertatio de methodo auf. Er fing mit dem absoluten Zweifel an. Auch die Sinne täuschen, und wir müssen uns daher nicht nur von der Autorität der Alten und der Scholastiker, sondern auch von der Autorität der Sinne befreien. Besser aber als der Körper ist uns unsere Seele bekannt[2]), weil das Denken die Existenz derselben beweist, und die Deutlichkeit und Klarheit des Gedachten das alleinige Kriterium der Wahrheit eines Objects ist[3]). Aus der Idee Gottes

1) Nov. organ. libr. I. aphorism. 105. Inductio, quae procedit per enumerationem simplicem. respuerilis est, atprecario concludit, semperque periculo exponitur, ut ab instantia contraria evertatur, non enim pronuntiat, nisi ex his quae praesto sunt, quae saepe etiam pauciora sunt, quam par est. Ast inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et erit utilis, naturam secare debet per rejectiones et exclusiones debitasque, atque deinde post negativas, tot quot sufficiunt, super affirmativas concludere: quod ad huc factum non est, nec vel tentatum certe, nisi tantum modo a Platone qui ad excutiendas definitiones et ideas hac forma in ductionis aliquatenus utitur.

2) De philosophia primameditat II. Mea natura non modo mihi est nota, verum etiam notior quam sit natura corporis.

3) dt. Cum enim certus sim, me esse rem cogitantem, animadverto simul, hanc certitudinem non aliunde esse, quam ex eo, quod clarum est, et distincte percipio.

erkennen wir demnach seine Realität, aus den Ideen der Dinge ihre Wirklichkeit und Beschaffenheit[1]). Hatte Baco also erklärt, dass nur Erfahrung Erkenntniss sei, und der alleinige Weg zu ihr die Induction, so hält sein Gegenfüssler, Descartes nur Ideen für Erkenntniss, und nur das Denken für den Weg zu ihr. Aber noch stehen sich beide nicht ganz schroff gegenüber. Auch Baco will, dass mit der Beobachtung das Denken verbunden werde, weil sonst die allgemeinen Gesetze der Phänomene nicht erkannt werden könnten und Descartes dringt oft auf Beobachtung der Wirklichkeit, das reine Speculiren, wie in der Metaphysik, gefällt ihm nicht, und er berichtet in einem seiner Briefe an die Prinzessin von der Pfalz, er habe der Methaphysik kaum so viel Stunden in einem Jahre gewidmet, als der Physik an einem Tage. Schroffer tritt der Gegensatz hervor bei Baco's und Descartes' Nachfolgern, bei Spinoza, Leibnitz und Wolf einerseits und Locke, Condillac andererseits.

Kampf der Speculation mit dem Empirismus auf dem Gebiete der Metaphysik und Logik.

Mit dem Auftreten Descartes' in Frankreich entbrannte ein heftiger Kampf zwischen Speculation und Empirie, der sich zuerst auf dem Felde der Methaphysik und Logik bewegte, und später auch Fragen der praktischen Philosophie betraf. Das Problem, um welches es sich im Anfang handelte, war der Ursprung der Erkenntniss oder die Frage nach den angeborenen Ideen. Jenachdem nun die Sinnlichkeit oder der Verstand als der Ursprung derselben angenommen wurde, musste natürlich auch die Induction oder die Deduction als das Organ zur Erlangung der Erkenntniss

---

1) De methodo p. 24. 25. Cum enim ideae nostrae seu rationes in omni eo, in quo sunt clarae et distinctae, entia quae dam i. e. realitates sunt, atque a deo a Deo procedant, non possunt non in eo esse verae; quia in Deo falsitas ceu imperfectio esse non potest, sicute contrario totum illud, quiquid in nobis est entis et veri, non potest nisi ab ente summo procedere; unde etiam omnia, quae in nobis vera sunt, et ut talia agnoscuntur (etiam demonstrationes geometricae) ultimato non ob aliam rationem vera sunt, quam quia Deus (prima veritas) existit.

angesehen werden. Zwischen diesen Entscheidungen bewegte sich daher der Kampf der Spekulation mit dem Empirismus, dessen Verlauf wir nun näher in's Auge fassen wollen.

Spinoza und Leibnitz.

Descartes hatte im Gegensatz zu Baco den Grund zur Alleinherrschaft der Logik in der Philosophie gelegt, und seine Nachfolger schritten in derselben Richtung fort. Spinoza erklärte die mathematische Methode für die einzig richtige, die seiner Ansicht nach in allen Wissenschaften angewendet werden muss und machte selbst den kühnen Versuch dazu. Nicht nur Mathematik und Naturwissenschaft demonstrirt er mathematisch in seiner Ethik, sondern ebenso die Lehre von Gott, und mit staunenerregender Sicherheit erklärt er im Anfang seiner Sittenlehre, er wolle die menschlichen Handlungen gerade so begreifen, als wenn es sich um Linien, Flächen und Körper handelte. Ihm war daher auch selbstverständlich wie allen Dogmatikern die Sinnenerkenntniss (imaginatio) dunkel, und eine deutliche nur die Verstandeserkenntniss. Sie bestand aus wahren Ideen, deren Vermögen die Vernunft ist[1]). Unter solchen Umständen ist es kein Wunder, wenn die Logik entweder direct oder vermittelst der mathematischen Methode die Alleinherrscherin über alle Wissenschaften wird. Auch Leibnitz, der erste grosse Philosoph auf deutschem Boden, verfolgte dasselbe Ziel. Schon in der Jugend zog ihn das Studium der Logik mehr an, als es sonst bei jungen Leuten zu geschehen pflegt, eine Universalmethode und Sprache war das Ziel, das er von Jugend auf bis in's späteste Alter hinein nicht aus den Augen verlor. Hatte Spinoza eine geometrisch demonstrirte Sittenlehre, so suchte er geometrisch nachzuweisen, dass die Polen die vortheilhafteste Wahl nur dann thäten, wenn sie seinen Herrn, den Pfalzgrafen wählten. Hatte Locke in seinem Versuche die Hypothese der angeborenen Ideen verworfen, und die Seele für eine tabula rasa erklärt, so erklärte er in seinen Nouveaux essais, dass alles angeboren sei, alles nur Product einer innern Ent-

---

1) Ethica, Pars II. Propos. 44. Porro de natura rationis est, res non ut contingentes sed ut necessarias, adeoque sub aeternitatis ratione contemplari, h. e. non habere nisi veras ideas.

wickelung der Monaden sei, und die sinnliche Wahrnehmung nur eine Entwickelungsstufe in diesem inneren Processe. Die Logik, darin war Leibnitz mit seinen Vorgängern einverstanden, ist das unentbehrliche Organon der Philosophie, sowie aller Erkenntniss, denn sie ist ja die Grundlage der dogmatischen Methode, welche allein zur Vernunfterkenntniss d. i. zur eigentlichen Erkenntniss führt. Aber Leibnitz macht doch schon dem Empirismus das Zugeständniss, dass mit dem Satze des Widerspruchs allein die Logik in allen Fächern nicht auskommen könne, und er führte deshalb für ihre Anwendung in der Metaphysik, Physik und in den realen Wissenschaften den Satz des zureichenden Grundes ein. Jedoch hiermit glaubte auch er fest, wie alle Dogmatiker, die Alleinherrschaft der Logik wieder begründet zu haben.

Locke und Condillac.

Ganz entgegengesetzt war das Schicksal der Logik bei den Realisten, hier sank sie zur Bettlerin herab, die sich mit den übriggebliebenen Bissen begnügen musste. Hatte Baco die Erkenntniss noch gleich der Erfahrung gesetzt und daher noch eine Verbindung von Denken und Beobachtung gefordert, so behauptete Locke schon, dass alle Erkenntniss Wahrnehmung sei. Hieraus folgte unmittelbar, dass es keine angeborenen Ideen gebe und denken nur im Vergleichen, Verbinden und Trennen der gegebenen Eindrücke bestehe. Ist ferner nur das Wahrnehmbare Gegenstand einer Erkenntniss, so kann die Quelle aller Evidenz allein die anschauliche Erkenntniss sein, die keinen Beweis ausser sich selbst zulässt und auch keines anderen bedarf. Die bloss formalen Grundsätze der Metaphysik hält er daher für völlig unbrauchbar zur realen Erkenntniss und nur bei gelehrten Disputationen für unentbehrlich. Illusorische Erkenntnisse (propositiones frivolae) sind nicht nur die identischen, sondern auch die analytischen Sätze, welche nur aussagen, was schon stillschweigend im Begriffe des Subjects enthalten war. Damit ist natürlich das Todesurtheil über die Logik ausgesprochen, denn sie kann nur analytische Sätze liefern, sind diese keine Erkenntnisse, so kann sie überhaupt eine solche nicht erzeugen. Condillac endlich macht noch den letzten Schritt, der zu thun war, er lösst alle Erkenntnissthätigkeit in die äussere sinnliche Wahrnehmung auf, nach ihm giebt es keine Gedanken, sondern nur verblasste und ver-

wischte Copien der sinnlichen Eindrücke, die man mit diesem Namen belegt. Die sinnliche Wahrnehmung halten daher die Realisten allein für fähig uns zur Wahrheit zu führen, dem Denken dagegen glauben sie gar nichts oder nur Unwesentliches zu verdanken, und demgemäss erklären sie die Logik für eine Stütze der Irrthümer, die Wahrnehmung dagegen für die einzig mögliche Methode, um Erkenntnisse zu erwerben.

Entwickelung der Logik in der Schule des deutschen Dogmatismus.

Ein Zeitgenosse Leibnitzens, jedoch ein Gesinnungsgenosse Spinozas war Tschirnhausen. Er sah die Hauptaufgabe der Philosophie in der Methodenlehre der Erforschung der Natur und ihrer Geheimnisse und schrieb eine mathematische Logik unter dem Titel: „medicina mentis.“ Als das Kriterium der Wahrheit stellt er die Begreiflichkeit und Mittheilbarkeit des Erkannten auf. Begriffen aber ist Etwas, wenn man die Entstehung desselben zeigen und auch anderen verständlich machen kann. Tschirnhausen giebt ferner in seiner Logik Verhaltungsmassregeln für den Wahrheitsforscher, er zeigt Wege und Mittel an zur Vermeidung der Irrthümer der gemeinen Vorstellung und nimmt einen grossen Theil jenes Ballastes in die Logik auf, den später Wolf, sein Verehrer, adoptirt hat. Thomasius ist der zweite bedeutendere Philosoph in der Epoche zwischen Leibnitz und Wolf, er ist schwankend in seinen Ansichten, grösser in der Polemik als in der Speculation, und macht in der Logik bedeutende Concessionen dem Empirismus. Die Vorstellungen oder inneren Formen sind durch die Einwirkung äusserer Körper mittelst der Sinneswerkzeuge dem Gehirn eingedrückt. (Vernunftl. I. Th. § 3). Die Wahrheit hält er für eine Uebereinstimmung der Gedanken mit der Sache d. i. mit der Beschaffenheit der Dinge ausser der Vorstelluug. Wahr ist daher, was wir durch die gesunden Sinne erkennen, und was mit dem Urtheile der Vernunft übereinstimmt. Der letzte Heros endlich der deutschen vorkantischen Philosophie war Wolf, dessen wesentliches Verdienst darin besteht, dass er die Leibnitzische Philosophie zu einem Systeme ausgebaut und schulgerecht gemacht hat. In der Logik hat er

einen bedeutenden Einfluss von Tschirnhausen erfahren, da dessen medicina mentis seine liebste Lectüre in der Jugend war. Tschirnhausen scheint daher auch die nächste Ursache für die Erscheinung zu sein, dass Wolf die Logik mit einer unglaublich grossen Menge von jenem unnützen Ballast beschwerte, dessen Ueberreste noch bei Kant sich vorfinden. Er spricht in seiner Metaphysik den Grundgedanken der dogmatischen Erkenntnisstheorie aus, indem er für die Quelle der klaren und deutlichen Erkenntniss den Verstand, dagegen für die Quelle der verworrenen und dunkelen Vorstellungen und der Empfindungen die Sinne und die Phantasie erklärt. Die Vernunft endlich hält er für das Vermögen den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten durch Schlüsse und Folgerungen zu finden (Metaph. § 277, 282, 284, 368). Das Princip aller Vernunfterkenntniss ist daher der Satz des Widerspruchs, aus dem alle übrigen metaphysischen Grundsätze abgeleitet werden können. Nur Begriffsanalyse wird durch jene Sätze möglich, und diese macht auch den Charakter der Vernunfterkenntnisse aus [1]). Alles eigentliche Erkennen ist desswegen nur eine Entwickelung und ein Ausbau der angeborenen Begriffe und Axiome; denn die Sinnenerkenntniss ist dunkel, und nur in der parallel gehenden Vernunftwissenschaft oder in der Philosophie wird das Object derselben vollkommen erkannt. Aus diesem Grunde ist die Logik das Organ aller Wissenschaften und das logische Denken die einzige Methode, um Wahrheit und Erkenntniss zu erreichen. Diese Ansichten sind in der Wolfischen

---

1) Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf, I. Abtheilung. S. 510. So viel ist in neuerer Zeit in der Transscendentalphilosophie geschehen, und hat geschehen müssen, ehe die Vernunft einen Schritt in der eigentlichen Metaphysik, ja, auch nur einen zu derselben hat thun können, indessen, dass die Leibnitz-Wolfische Philosophie immer in Deutschland bei einem anderen Theile ihren Weg getrost fortwanderte, in der Meinung über den alten Aristotelischen Satz des Widerspruchs, nach einen neuen Compass zur Leitung der Philosophie in die Hand gegeben zu haben, nämlich den Satz des zureichenden Grundes für die Existenz der Dinge, zum Unterschiede von ihrer blossen Möglichkeit nach Begriffen, und den des Unterschiedes der dunkeln, klaren, aber noch verworrenen, und der deutlichen Vorstellungen, für den Unterschied der Anschauung von der Erkenntniss nach Begriffen, indessen, dass sie mit aller dieser ihrer Bearbeitung unwissentlich immer nur im Felde der Logik blieb, und zur Metaphysik keinen Schritt, noch weniger aber in ihr gewonnen hatte, u. s. w.

Schule herrschend geblieben. Sonst ist die Logik von Wolf nicht bereichert worden. Nur die Sätze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes sind von ihm aus der Logik entfernt, und an die Spitze der Ontologie gestellt worden.

Hume.

Hume, der uns als letzte Erscheinung in diesem Abschnitt beschäftigt, bildet den eigentlichen Uebergang zur Kantischen Epoche. Er war weder Realist noch Dogmatiker, sondern stürzte beider Systeme und ebnete dadurch Kant den Weg zu seinen Entdeckungen. Dass keine übersinnliche Erkenntniss möglich sei, darin war Hume mit seinen Vorgängern, den Empiristen einverstanden. Aber auch die sinnliche Erkenntniss der Empiristen zog er in Zweifel. Denn er unterschied zuerst scharf analytische und synthetische Urtheile, und erklärte nur die letzteren für wirkliche Erkenntnisse. Da nun synthetische Urtheile nur möglich sind, wenn das Causalitätsprincip nothwendig und allgemeingültig ist, dieses aber nicht der Fall ist, weil es weder ein Vernunftbegriff, wie die Dogmatiker behaupten, noch ein Erfahrungsbegriff, wie die Empiristen glauben, sondern ein Gewohnheitsbegriff ist, so giebt es nur Glauben, aber keine Erfahrungserkenntniss. Hiermit war einerseits die Alleinherrschaft der Logik bei den Dogmatikern gestürzt, und andererseits die Tyrannis der Induction bei den Empiristen über den Haufen geworfen. Kants Werk war es, der Logik eine neue Aufgabe und Stellung in den Wissenschaften anzuweisen.

Bedeutung und Character der Kantischen Logik.

Die Kantische Logik ist nicht von dem grossen Begründer der neuesten Epoche der Philosophie selbst bearbeitet worden, sondern nur die Materialien sind von ihm geliefert worden, die sein Schüler, Benjamin Jäsche, geordnet und zu dem vorliegenden kleinen Handbuche der Logik zusammengestellt hat. Was Kant dazu veranlasst haben mag, die Logik, wie manche andere Disciplinen, nicht eigenhändig zu bearbeiten, lässt sich nicht gut herausfinden. Wahrscheinlich aber ist es, dass er der Bearbeitung derselben keine allzu grosse Wichtigkeit beigelegt hat, weil ihn das synthetische Wissen überhaupt mehr interessirte

als das identische, und er selbst die Logik als eine schon von Aristoteles an vollendete Wissenschaft betrachtete, die wissenschaftliche Probleme von grosser Wichtigkeit nicht mehr darbiete, sondern nur in Bezug auf die Darstellung und Ausarbeitung, in Bezug auf Präcision der Beweise und andere Formalien bereichert und verbessert werden könnte. Er hat es schwerlich gewusst, dass seine Logik und seine Ideen über dieselbe eine ganz neue Richtung, die formalistische begründen sollte, dass sie ferner die indirecte Ursache zu den ganz entgegengesetzten Richtungen, zur metaphysischen eines Hegel, zur realistischen eines Schleiermacher werden sollte. Er glaubte eine unwichtige That damit vollbracht zu haben, aber seine Logik ist der Ausgangspunkt einer Reihe von fruchtbaren, logischen Untersuchungen und erbitterten Kämpfen geworden, die wieder durch Herbarts Logik und Trendelenburgs „logische Untersuchungen" angefacht worden sind. Diese Bedeutung aber hat die Kantische Logik allein dadurch erlangt, dass sie die Begründerin des Formalismus geworden ist, welcher jede Abhängigkeit der Form unserer Erkenntniss von der Materie leugnet, und daher auch jeden Parallelismus von Seins- und Denkformen bestreitet. Die formalistische Logik hat es nur mit der Form des Denkens zu thun, nicht aber wie sie ist, sondern wie sie sein soll. Sie hat daher auch nicht zu fragen nach dem psychologischen Ursprunge der Formen, sondern nur nach deren logischem Ursprunge. Sie muss von aller Materie der Erkenntniss abstrahiren, und auch alle diejenigen Erkenntnissarten unberücksichtigt lassen oder in die Einleitung verweisen, die nicht Formen des Denkens sind. Begriff, Urtheil und Schluss sind daher ihr eigentliches Object. Dieser formale Charakter der Logik ist aber bei Kant eine Nothwendigkeit, weil die Voraussetzung jeder formalen Logik, die Unabhängigkeit der Form vom Inhalt, aus der ganzen Natur des Kantischen Systems hervorgeht. Das ganze System beruht auf der Unterscheidung von Form und Materie der Erkenntniss. So sind es die Anschauungs- und Denkformen, welche Kant in der Kritik der reinen Vernunft behandelt, so ist es die Form des Wollens, mit der sich die Kritik der practischen Vernunft beschäftigt. Ueberall, ferner in der Kritik der reinen Vernunft behauptet Kant, dass die Formen erst die Erfahrung möglich machen, dass alle Objecte, welche uns vorkommen können, diesen Formen als den Bedingungen einer mög-

lichen Erfahrung unterworfen sind. Endlich in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sucht Kant sogar alles dasjenige aufzustellen, was über die Erfahrungsobjekte sich aus diesem Abhängigkeitsverhältniss der Materie von der Form apriori auffinden lässt. Kant behauptet also nicht nur die völlige Unabhängigkeit der Form der Erkenntniss von der Materie, sondern er nimmt sogar die Abhängigkeit der letzteren von der ersteren an. Für ihn ist es daher ganz consequent in der Logik den Formalismus zu vertreten, und dieser ist daher bei ihm nicht etwa ein auf sein System aufgepfropfter Schössling, der mit diesem in gar keinem Zusammenhange steht, sondern die formale Logik ist ein aus dem organischen Zusammenhange des Systems herausgewachsener Theil seiner systematischen Philosophie. Man könnte jedoch einwerfen, dass die Geschichte der Philosophie den factischen Beweis für das Gegentheil an die Hand gebe; denn Herbart, der historisch und sachlich soweit von Kant entfernt sei, habe ja ebenfalls die formale Logik vertreten. Hierauf ist aber zu erwiedern, dass Herbart selbst sich einen Kantianer nannte. Wer ferner das Kantische und Herbartische System kennt, wird auch wissen, wie viele Berührungspunkte zwischen diesen beiden Systemen bestehen. Auch ist es allgemein anerkannte Thatsache, dass im Gegensatz zu Fichte, Schelling und Hegel, Herbart und Schopenhauer wieder auf Kant zurückgingen, wenn sie auch in geradezu entgegengesetzter Weise die Kantische Lehre auffassten. Endlich in dem Maasse als das Herbartische System vom Kantischen abweicht, ist auch Herbarts Logik von der Kants verschieden. Den deutlichsten Beweis aber für den Zusammenhang der Kantischen Logik mit Kants System giebt das Verhältniss, in welchem die Logik zur Kritik der reinen Vernunft steht. Es fragt sich hier erstens, welches Verhältniss die von Kant behauptete, aus apriorischen Principien demonstrirte reine Logik zur Kritik hat, und welches Verhältniss ferner die auf uns gekommene Logik Kants, die seinen Anforderungen entsprechend nicht von Jäsche bearbeitet worden ist. Von der ersteren ist es klar, dass sie eine Voraussetzung der Kritik der reinen Vernunft ist, und dass die Kenntniss derselben eine nothwendige Bedingung für das volle Verständniss der Kritik sei. Wenn wir aber dasselbe von der vorhandenen Logik behaupten wollten, so würden wir uns auf manchen Widerspruch gefasst machen müssen.

Wer jedoch die enge Beziehung der reinen Verstandesbegriffe zu den logischen Urtheilsformen kennt, sowie das Verhältniss der Schlussarten zu den Ideen, wer ferner weiss, dass Kant die Deduction der reinen Verstandesbegriffe zwar für den schwierigsten Theil, aber auch für die Quintessenz der ganzen Kritik der reinen Vernunft hielt, der wird schon deswegen zugeben, dass auch die auf uns gekommene Bearbeitung der Kantischen Logik eine Vorbedingung für das vollständige Verständniss jenes Hauptwerks sei, und dass daher Kants Logik von dem Geiste seiner Philosophie durchdrungen sei.

Historische Entwickelung der Kantischen Logik.

Einleitung.

Die historische Entwickelung der logischen Lehren Kants schliesst sich an die Entwickelung seiner Ansichten und Untersuchungen über das Princip der Causalität an. Es ist daher das Sachgemässeste, die Darstellung dem factischen Entwickelungsgange folgen zu lassen; denn jedesmal, wenn Kant eine neue Ansicht über dieses Problem gewinnt, rückt auch die Entwickelung seiner logischen Ansichten um einen Schritt vor. Das Problem der Causalität ist das Centrum dieser Ansichten, von dem sie ausgehen, und um welches herum sie gleichsam gelagert sind. In der Entwickelung selbst unterscheiden wir mit K. Fischer drei Perioden. 1740 beginnt Kant das Studium der Philosophie, in den ersten beiden Decennien (1740—60) ist er noch ein Anhänger der Leibnitz-Wolfischen Schule, diese Periode ist durch die Habilitationsschrift bezeichnet, welche 1755 erschien. Im dritten Decennium (1760—70) schliesst er sich enger an die Engländer Locke und Hume an. In dieser Periode verfasst er 1762 die Schrift „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren", 1763 die Schriften „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweissheit einzuführen", „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral", „einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", 1766, „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik". Im vierten Decennium verlässt

Kant die dogmatischen Metaphysiker und Erfahrungsphilosophen und steuert mit vollen Segeln der kritischen Epoche zu. Ihr entstammt die Schrift „De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis."

I. Kant als Wolfianer.

Selbst als Anhänger des Wolfischen Systems stand Kant in keinem schülerhaften Verhältnisse zu seinem Lehrer. Es ist ihm nicht um dasjenige zn thun, was fest und unbestritten innerhalb der Schule dastand, sondern er macht sich sogleich an die Untersuchung der unentschiedenen Fragen in seiner Schule und sucht mit einem gewissen conciliatorischen Geisteszuge, der lebhaft an Leibnitz erinnert, die streitenden Parteien mit einander zu vereinen. (K. Fischer). In der Naturphilosophie sucht er den Streit zwischen Descartes und Leibnitz über die Grösse der Bewegung beizulegen und beider Ansichten mit einander zu verschmelzen, in der Astronomie die Ansichten Newtons und Leibnitzens. In der Logik endlich sucht er den Streit über die allgemeine Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde, welcher zwischen Wolfs orthodoxen Anhängern und Crusius ausgebrochen war, zu schlichten und beider Ansichten zu vereinen. Mit dieser Aufgabe beschäftigt sich die Habilitationsschrift, welche den Titel führt: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio." Crusius hatte behauptet, dass die durchgängige Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde alle Moralität unmöglich macht, weil seine nothwendige Consequenz ein durchgängiger Determinismus sei. Es müsse daher, so schloss Crusius aus dieser Consequenz, der Satz des Grundes nur eine partielle Gültigkeit haben, weil die menschlichen Handlungen ihm nicht unterworfen sein können. Kant hebt diesen Einwand, indem er zeigt, dass die Bestimmungsgründe unserer Handlungen nicht physiko-mechanische, sondern psychologische seien. Er schliesst sich aber bei der Schlichtung dieser Controverse der Ansicht Crusius' an, dass die Fassung des Satzes berichtigt werden müsse. Erstens muss man bestimmend (ratio determinas) sagen und nicht zureichend: denn für die zureichenden Gründe giebt es kein entscheidendes Merkmal [1]. Zweitens muss man die vorhergehenden und nach-

1) Prc. pr. cogn. metaph. nov. dilucid. Prop. IV. S. 12. Ausgabe Rosenkranz und Schubert. Pariter enunciationi rationis sufficientis vocem

folgenden Bestimmungsgründe unterscheiden (rationes antecedenter aut consequenter determinantes); denn wenn auch der Natur der Sache nach die Gründe immer früher sind als die Folgen, so kann sich dieses Verhältniss für unsere Erkenntniss dennoch umkehren. Schliessen wir von den gegebenen Gründen auf die Folgen, so urtheilen wir antecedenter, und die ratio determinans ist Realgrund, erkennen wir die Gründe aus den gegebenen Folgen, so urtheilen wir consequenter, und die ratio determinans ist Erkenntnissgrund, Idealgrund (ratio cognoscendi) [1]. Aber auch logisch sucht Kant Crusius zu widerlegen, indem er hier schon den Begriff der negativen Grössen in die Logik einführt. Angenommen Crusius habe Recht, dass es keine positiven Gründe gebe, welche die menschlichen Handlungen bestimmen, so müssen wir dennoch die negativen Gründe zulassen; denn wenn ich nicht begründen kann, warum eine Handlung jetzt geschieht, so kann ich vielleicht begründen, warum sie vorher nicht geschah. Hiermit ist aber auch das jetzige Geschehen der Handlung begründet, denn die Handlung geschieht jetzt, und sie geschah vorher nicht, sind identische Sätze. Also sind negative Bestimmungsgründe auch Gründe, und zwar Realgründe und die negativen Grössen sind Realgrössen, nicht nichts, wie die Logik behauptet [2]. Hier spricht daher schon

---

rationis determinantis surrogare satius duxi et habeo ill. Crusium assentientem. Quippe ambigua vox est sufficientis, ut idem abunde commonstrat; quia, quantum sufficiat, non statim apparet, determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id quod certo sufficit ad rem ita non aliter concipiendam.

1) Ebendaselbst. Prop. IV. S. 9. Determinare, est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subjectum respectu praedicati cuiusdam dicitur ratio. Ratio distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem u. s. w.

2) De Princ. rat. determ. vulgo suff. Sectio II. Prop. VIII. Cum vero id quod entis existentis antecedentem non existentiam determinat, praecedat notionem existentiae, idem vero quod determinat ens existentis antea non exstitisse, simul a non existentia ad existentiam determinaverit, (quia propositiones: quare quod iam existit, olim non extiterit, et quare quod olim non extiterit, iam existat, revera sunt identicae,) h. e. ratio sit existentiam antecedenter determinans, sine hac etiam omnimodae entis illius quod ortum esse concipitur determinationi, hinc nec existentiae locum esse posse abunde patet. Ebendaselbst. Prop. X. 1) nihil est in rationato quod non fuerit in ratione. 2) rerum quae nihil commune habent una non potest esse ratio alterius. 3) Non amplius est in rationato quam est in ratione.

Kant den Grundgedanken aus, den er später in einer eigenen Schrift behandelt hat. Trotzdem aber zeigt die hier behandelte Schrift die Grundanschauung des Wolfianismus' auf das Deutlichste, wie die genuinen Corollarien beweisen, die aus dem Satze vom Grunde abgeleitet werden. Denn nichts, behauptet der Verfasser, sei im Begründeten, was nicht vorher im Grunde war, also ist das Verhältniss von Grund und Folge ein Identitätsverhältniss, alles Folgern ist Analyse, alles Begründen ist Folgern, alles Erkennen analytisches Urtheilen. Das Organon der analytischen Urtheile ist die Logik, und sie ist daher das Organ der Erkenntniss in allen Fächern.

II. Kants Uebergang zu den Engländern.

In der Habilitationsschrift war Kant zu der Ueberzeugung gekommen, dass alles logische Erkennen nur ein Analysiren der Begriffe sei. Dieser Satz wurde die Veranlassung zu einer Reihe von Angriffen, die sich gegen die alte Schullogik und Metaphysik richteten und deren Beendigung mit seinem Uebergang zur englischen Schule schloss. Das Resultat dieser Kämpfe war nämlich die Vereinfachung der Logik und Metaphysik, speciell der natürlichen Theologie und die Entdeckung des Unterschiedes, welcher zwischen dem logischen und realen Erkennen besteht.

a. Die logische Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

Wenn alles logische Erkennen Analysis der Begriffe ist, so ist der Zweck der Logik einzig und allein die Verdeutlichung der Erkenntniss [1]). Diejenigen Denkformen, welche diesem Zwecke nicht dienen, müssen daher unnachsichtlich aus ihr entfernt werden. Dieser Fall trifft aber bei den syllogistischen Figuren ein. Alles Urtheilen nämlich ist Bestimmen eines Begriffs durch ein Merkmal, und alles Schliessen Bestimmen des Begriffs durch

1) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren § 5. S. 67. Es ist aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, sondern aufzulösen, nicht verdeckt, sondern augenscheinlich Etwas vorzutragen. Daher sollen diese vier Schlussarten einfach, unvermengt und ohne verdeckte Nebenschlüsse sein, sonst ist ihnen die Freiheit nicht zugestanden, in einem logischen Vortrage als Formeln der deutlichsten Vorstellung eines Vernunftschlusses zu erscheinen.

ein Merkmal des Merkmals[1]), daher gilt von allen bejahenden Vernunftschlüssen als allgemeine Regel: „Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst", und von allen verneinenden Vernunftschlüssen: „Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst." Diese beiden Regeln sind die obersten aller Vernunftschlüsse, dagegen das Dictum de omni und das Dictum de nullo, welche bisher als solche angesehen wurden, können erst durch jene Regeln als wahr bewiesen werden. Natürlich sind jene Regeln als oberste aller Vernunftschlüsse unbeweisbar, weil sie nur durch einen Vernunftschluss, also nur durch einen Cirkelbeweis bewiesen werden könnten[2]). Betrachten wir nun unter diesen Gesichtspunkten die Schlussformen, so zerfallen sie in unmittelbare Schlüsse und in Vernunftschlüsse. Vollzieht sich der Vernunftschluss regelrecht in drei Sätzen, so ist er ein reiner Vernunftschluss, sind mehr als drei Sätze nöthig, so ist er vermengt. Vollzieht sich der Vernunftschluss nur vermittelst einer logischen Umkehrung, Contraposition oder einer anderen logischen Veränderung in drei Sätzen, so ist er ebenfalls vermengt[3]). Wenn nun ein Vernunftschluss nach den obigen obersten Regeln geführt wird, so ist er stets in der

1) Ebendaselbst § 1. S. 57. Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heisst Urtheilen. Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluss.

2) Ebendaselbst § 2. S. 59 u. 60. Aus dem Angeführten erkennt man, dass die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse sei: ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst; von allen verneinenden: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst. Keine dieser Regeln ist ferner eines Beweises fähig; denn die oberste Formel aller Vernunftschlüsse beweisen wollen, würde heissen im Cirkel schliessen. Ein Jeder, der nur einigermassen in logischen Kenntnissen unterwiesen ist, sieht leicht ein, dass dieses Dictum lediglich um dieses Grundes willen wahr sei..... Das Dictum de nullo steht in eben solchem Verhältnisse gegen unsere zweite Regel.

3) Ebendaselbst § 3. S. 60 u. 61. Es ist Jedermann bekannt, dass es unmittelbare Schlüsse gebe..... Wenn nun ein Vernunftschluss durch drei Sätze geschieht, so nenne ich ihn einen reinen Vernunftschluss, ist er aber nur möglich, indem mehr als drei Urtheile mit einander verbunden sind, so ist er ein vermengter Vernunftschluss. Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile ausgedrückt würden, allein die Folge des Schlusssatzes aus diesen Urtheilen wäre nur möglich kraft einer erlaubten logischen Umkehrung u. s. w., so wäre gleichwohl der Vernunftschluss ein ratiocinium hybridum.

ersten Figur, also hat nur die erste Figur reine Schlüsse, und nur vermischte Schlüsse sind in den drei übrigen Figuren möglich. Kant weist nun im Einzelnen nach, dass in der zweiten Figur eine einfache Umkehrung des verneinenden Obersatzes, in der dritten Figur eine conversio logica erforderlich sei, wenn der Schluss in ihnen möglich sein soll. Die verneinenden Schlüsse der vierten Figur sind ebenfalls nur durch logische Umkehrung oder Contraposition möglich. Die Schlussarten der drei letzten Figuren sind daher nicht falsch, aber sie sind im Vergleich zu denen der ersten Figur verwickelt, sie beeinträchtigen die Deutlichkeit der Erkenntniss, statt sie zu befördern, sie sind daher unbedingt unnütz, und weil sie als einfache Vernunftschlüsse bisher angesehen wurden, und nur als solche in die Logik Aufnahme fanden, ohne es in Wahrheit zu sein, so sind sie in dieser Hinsicht falsch. Es müssen daher sowohl die Schlussfiguren als auch die Modi beseitigt werden und nur eine Schlussart, der reine Vernunftschluss ist möglich[1]). Diesen Erörterungen über die Syllogistik der Schullogik fügt Kant eine Schlussbetrachtung an, in der er zeigt, dass das Urtheil den deutlichen Begriff, und der Schluss den vollständigen Begriff bewirkt und dass daher den Urtheilen die Lehre von den deutlichen Begriffen, den Schlüssen die Lehre von den vollständigen Begriffen sachgemäss folgen müsse. Weil ferner Urtheilen und Schliessen in letzter Bezieh-

---

1) Ebendaselbst § 4. S. 62. In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte. Wenn ein Vernunftschluss unmittelbar nach einer von unseren zwei oben angeführten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. In der zweiten Figur sind keine andern als vermischte Vernunftschlüsse möglich; hier ist nun offenbar, dass bloss deswegen, weil ich den Obersatz als einen verneinenden Satz schlechthin umkehren kann, eine Schlussfolge ..... möglich ist. In der dritten Figur sind keine andern als vermischte Vernunftschlüsse möglich. Dieser Satz (die Regel der dritten Figur) selber ist nur darum wahr, weil ich das Urtheil ..... umkehren kann. In der vierten Figur sind keine andern als vermischte Vernunftschlüsse möglich. In den verneinenden Arten dieser Vernunftschlüsse ist darum, weil ich entweder durch logische Umkehrung oder Contraposition die Stellen der Hauptbegriffe ..... verändern kann, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, dass sie in der vierten Figur gar nicht möglich sind § 5. Es sind also die übrigen drei Schlussarten als Regeln der Vernunftschlüsse überhaupt richtig, als solche aber, die einen einfachen und reinen Schluss enthielten, falsch.

ung Begriffsanalyse sind, so können Verstand und Vernunft keine verschiedenen Grundvermögen sein. Drittens folgert er hieraus, dass die obere Erkenntnisskraft nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe und von der Sinnlichkeit specifisch verschieden sei. Die letztere vermag die Dinge von einander zu unterscheiden, aber nur die erstere kann den Unterschied der Dinge erkennen. Das logische Erkenntnissvermögen ist daher nur eins, aber ein ursprüngliches und der Art nach von der Sinnlichkeit verschiedenes[1]).

b. Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.

Den zweiten Schritt in dieser Periode, die Entdeckung der realen Erkenntniss, vollzog Kant in der Schrift „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.“ Schon in der Habilitationsschrift hatte Kant festgestellt, dass es zweierlei Arten von Verneinung gebe, die logische und die mathematische. Die logische Verneinung ist das absolute Nichts, die blosse Abwesenheit, die mathematische Negation od. die negative Grösse drückt die Privation aus[2]), jene ist das verneinte Etwas, diese das verneinende Etwas. Das absolute Nichts ist Folge der logischen Entgegensetzung, die Zero die Folge der realen Entgegensetzung. Daher ist die erstere Nichtgrund, die letztere negativer Realgrund. Das Zero folgt aber aus der Realentgegensetzung nicht nach dem Satze des Widerspruches, also ist der

1) Ebendaselbst. § 6. S. 71. Ich sage demnach erstlich: dass ein deutlicher Begriff nur durch ein Urtheil, ein vollständiger aber nicht anders als durch einen Vernunftschluss möglich sei. Hieraus erhellt ein wesentlicher Fehler der Logik, sowie sie gemeiniglich abgehandelt wird, dass von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird, als von Urtheilen und Vernunftschlüssen. Ebenso fällt es leicht in die Augen, dass Verstand und Vernunft..... keine verschiedenen Grundfähigkeiten seien: Drittens ist hieraus auch abzunehmen, dass die obere Erkenntnisskraft schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe. S. 72. Es ist ganz was anderes, Dinge von einander unterscheiden, und den Unterschied der Dinge erkennen. Das letztere ist nur durch Urtheilen möglich.

2) Versuch den Begrf. der negatv. Grss. in die Weltweisheit einzuführen, I. Abschnitt. S. 129. Die Verneinung, insofern sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich Beraubung (privatio) nennen; eine jede Verneinung aber, insofern sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein Mangel (defectus absentia) heissen.

negative Realgrund logisch nicht erkennbar, also auch nicht der positive Realgrund und daher überhaupt nicht das reale Verhältniss von Grund und Folge[1]). Da aber solche mathematische Verneinungen oder negative Grössen sich in zahlreicher Anzahl auch in der Naturwissenschaft und Philosophie vorfinden, so giebt es eine ganze Summe von Erkenntnissen, zu deren Gewinnung die Logik nicht hinreicht, und es müssen daher die realen und logischen Gründe unterschieden werden, wie die reale und logische Entgegensetzung und wie das reale und logische Erkennen. Hiermit hat Kant die Alleinherrschaft der Logik gebrochen; denn er hat eine reale Erkenntniss entdeckt, deren Organon die Logik nicht sein kann. Welche andere Methode diese Stelle einnehmen wird, weiss er noch nicht, und er bekennt daher am Schlusse der Schrift offen, dass er auf keinerlei Weise zu erkennen vermöge, warum etwas sein müsse, weil etwas anderes sei. Trotzdem ist sich Kant klar bewusst, dass er mit diesem Schritte seine Schule, aus der er hervorging, verlassen hat, und erklärt daher ausdrücklich, dass er die Eintheilung der Gründe von Crusius, welche er in der Habilitationsschrift adoptirt hatte, jetzt für grundfalsch halte.

Ehe wir endlich diese wichtige Entwickelungsperiode Kants verlassen, haben wir uns noch kurz mit dem Grundgedanken der dritten bedeutenden Schrift dieser Periode bekannt zu machen. Denn wenn auch diese Schrift selbst einen Gegenstand der Meta-

---

1) Ebendaselbst, I. Abschnitt S. 121. Die Entgegensetzung ist zwiefach; entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar nichts (nihil negativum irrepraesentabile), wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. Die zweite Opposition, die reale, ist diejenige: da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Die Folge davon ist auch nichts, aber in einem anderen Verstande, wie beim Widerspruch. Wir wollen dieses Nichts künftighin Zero nennen. III. Abschnitt, allgemeine Anmerkung S. 157. Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde ..... Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität, fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art des Grundes den logischen Grund ....., den Grund aber der zweiten Art nenne ich Realgrund. S. 159. Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und Realentgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Realgrunde parallel.

physik behandelt, so sind doch die in ihr niedergelegten Resultate von grosser Wichtigkeit für die Stellung der Logik und ihren Gebrauch innerhalb der Wissenschaften. Kant zeigt nämlich in der Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", dass die Existenz kein logisches Merkmal sei[1]), wie die Wolfische Schule glaubte, dass daher die Existenz der Dinge das logische Erkennen nie erreiche, und er bringt vermittelst dieses Resultats die rationale Theologie, speziell die berühmten Beweise vom Dasein Gottes auf ihre kürzeste Formel, er wirft mit einem Schlage die ganze rationale Theologie über den Haufen, wie er es ähnlich vorher mit der Syllogistik gemacht hatte und concentrirt ihren Inhalt in einem einzigen Beweise vom Dasein Gottes. Jedoch noch wagt er nicht die letzten Consequenzen des gewonnenen Resultats zu ziehen; denn sie hätten die vollsändige Aufhebung der Metaphysik herbeigeführt. Aber es steht doch von jetzt ab für die Logik und das logische Erkennen fest, dass sie es nur mit solchen Objecten zu thun haben kann, deren Existenz von wo andersher gegeben ist. Hieraus folgte unmittelbar, dass die Logik nicht das Organon aller Wissenschaften sein könne, wenn auch noch nicht festgestellt war, welche Erkenntnisse resp. welche Disciplinen synthetischer Natur seien, und welche Methode für das reale Erkennen die Stelle der Logik einnehmen werde.

---

1) Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, I. Abtheilung No 2. S. 173. Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloss beziehungsweise gesetzt, oder besser bloss die Beziehung von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist, die Position dieser Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht bloss diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein soviel als Dasein. S. 174. Und wenn nicht schon das Subject als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädicate unbestimmt, ob es zu einem erxistirenden, oder bloss möglichen Subject gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädicat sein.

Kant unter dem Einflusse der englischen Erfahrungsphilosophie.

Mit dem Jahre 1763 hatte Kant etwas über die Hälfte seiner vorkritischen Laufbahn zurückgelegt und mit der zuletzt genannten Schrift hatte er auch die Hälfte seiner vorkritischen Aufgabe gelöst. Diese Aufgabe bestand nämlich in folgenden zwei Problemen. Erstens ist die logische Erkenntniss die einzige, wie die Wolfianer behaupten, oder giebt es auch noch eine andere Erkenntniss? Mit anderen Worten hat die Logik das Recht sich das Organon aller Erkenntniss zu nennen, oder ist sie nur ein Canon? Zweitens wenn es noch eine andere Erkenntniss giebt, welche Wissensgebiete gehören der logischen Erkenntniss an, welche der anderen Erkenntniss? Als diese andere Erkenntniss hatte Kant in dem genannten Jahre die reale Erkenntniss entdeckt, nnd damit zugleich auch die Unmöglichkeit der Alleinherrschaft der Logik erkannt. Jetzt galt es die einzelnen bestehenden Wissenschaften selbst auf ihre synthetische oder analytische Natur, ferner auf ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu prüfen. Diese Untersuchung beginnt Kant mit der Schrift „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.“ Er beginnt mit diesem Jahre und mit dieser Schrift eine neue Periode, aber es ist diese keine Entwickelungsperiode, sondern eine solche des Stillstandes; denn er verharrt von 1763—70 in den Fesseln des sceptischen Empirismus, bis er 1770 die Pause noch einmal unterbricht, und seine letzte Entwickelungsperiode beginnt, die ihn über den sceptischen Empirismus hinaus, und dem kritischen Standpunkt zuführt.

Schon in der letzten Schrift hatte Kant gewaltig an dem ehrwürdigen und altersgrauen Gebäude der Metaphysik gerüttelt, er hatte namentlich eine Quelle ihrer Irrthümer in ihrer falschen Methode gefunden, aber die Möglichkeit übersinnlicher Erkenntnisse nicht bezweifelt. Auch jetzt geht er noch auf eine Reform der Metaphysik aus, er sucht dem alten morschen Leibe den gesunden Odem des Empirismus einzuhauchen, er will die Metaphysik auf die Induction gründen und sie in eine Erfahrungswissenschaft verwandeln. Zu diesem Zwecke zeigt er in der genannten Schrift, dass Mathematik und Philosophie völlig von

einander verschieden seien. Denn der Gegenstand der Philosophie sind die wirklichen Dinge, der Gegenstand der Mathematik dagegen nur die Grössen. Die Begriffe der Dinge aber sind gegeben, die Grössen werden erst gemacht durch Construction, und mit dem Gegenstand entsteht daher zugleich sein Begriff (K. Fischer). Die philosophische Aufgabe besteht desswegen in der Verdeutlichung der gegebenen Begriffe, die nur durch Zergliederung derselben erzeugt werden kann, die mathematische Aufgabe ist die Synthese der gegebenen Bestandtheile und Merkmale zu den Grössen. Die Mathematik kommt daher zu allen ihren Definitionen synthetisch und sie beginnt folgerichtig mit den Definitionen, weil aus denselben erst ihre Begriffe entspringen. Die Philosophie dagegen kommt zu ihren Definitionen analytisch, der zu definirende Begriff ist vor derselben gegeben und soll erst für eine solche brauchbar gemacht werden, sie schliesst aus diesem Grunde mit Definitionen[1]). Die Mathematik stellt ferner alle ihre Begriffe sinnesanschaulich dar, in den Figuren und Zahlen, welche die Theilbegriffe und die mathematischen Verhältnisse anzeigen. Die Philosophie hat nur die Worte, welche weder das Eine noch das Andere leisten. Die Mathematik hat ferner nur wenige unauflösliche und unerweisliche Sätze, die Philosophie deren aber unzählige. Ihr Object ist daher schwer und verwickelt, das der Mathematik leicht und einfach[2]).

---

1) Unters. üb. d. Deutlichkeit d. Grundsätze der natürl. Theologie und Moral. I. Betrachtung § 1. S. 79—81. Der Mathematiker hat mit Begriffen zu thun. Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Grössen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen. Die Erklärung entspringt hier (beim Trapez) und in allen anderen Fällen offenbar durch die Synthesis. Mit den Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben .... Ich muss ihn zergliedern ...., und diesen abstracten Gedanken ausführlich und bestimmt machen.

2) Ebendaselbst § 2. S. 82 u. 83. Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen in concreto. Hier (in der Philosophie) können weder Figuren noch sichtbare Zeichen die Gedanken noch deren Verhältnisse ausdrücken, auch lässt sich keine Versetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abstracten Betrachtungen setzen ...., sondern das Allgemeine muss in abstracto erwogen werden. § 3. S. 84. Und ich habe gesagt, dass deren (unauflösliche Begriffe) in der Mathematik nur wenige wären. Allein man sieht gleich zum voraus,

So verschieden aber diese beiden Wissenschaften und ihre Objecte sind, so verschieden müssen ihre Methoden sein. Die Behauptung also der Wolfischen Schule, dass die mathematische Methode die einzig richtige sei, ist falsch, und nur, weil die Metaphysik von Descartes bis Wolf diese Methode bei ihren Untersuchungen angewendet hat, sind diese letzteren alle gescheitert. Da aber jede Wissenschaft ihre Methode mit Rücksicht auf ihr Object und ihre Aufgabe zu wählen hat, und die Metaphysik gegebene Begriffe deutlich zu machen berufen ist, so kann in ihr nur analytisch verfahren werden, die Synthese ist unmöglich und muss der Induction den Platz einräumen, die das Gewisse der gegebenen Begriffe feststellt und hieraus dann Schlüsse zu ziehen sucht. Mit einem Worte, die Methode der Metaphysik ist mit derjenigen einerlei, welche Newton in die Naturwissenschaft einführte, sie ist Induction [1]), wenn auch im übrigen die Metaphysik den Regeln der Logik als eines Kanons ebenso sehr unterworfen ist als die Mathemathik [2]). Auch die Moral kann ihre Grundsätze nur durch Analyse gegebener complicirter Begriffe entdecken nnd muss bei ihnen als unerweislichen, Halt machen, weil die

---

dass es unvermeidlich sei in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen ....., und dass es deren ungemein viel geben werde (in der Philosophie). S. 85. Ferner liegen in der Mathematik nur wenig unerweisliche Sätze zum Grunde. Vergleicht man hiermit die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen ..... aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiss einen Plan ausmachen, der unermesslich wäre. § 4. S. 87. Ingleichen ist es weit schwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntnisse aufzulösen, als durch die Synthesis gegebene einfache Erkenntnisse zu verknüpfen.

1) Ebendaselbst. II. Betrachtung. S. 92. Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte. Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewusstsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob Ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht erkennt, so könnt Ihr Euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten. S. 95. Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: dass man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse.

2) III. Betrachtung. § 3. S. 104. In beiden (Metaphysik und Mathematik) geschieht das Formale der Urtheile nach den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs.

Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit nur auf dem moralischen Gefühl beruht[1]).

Ebenso weist Kant in der Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" nach, dass die Aesthetik nach der gleichen Methode behandelt werden müsse und erklärt in Bezug auf Inhalt und Form, hier wie in der Moral, mit den englischen Moralisten sich einverstanden[2]). Hiermit ist Kant der alten Schule fahnenflüchtig geworden und in das Lager der Empiristen übergegangen, er steht vom Jahre 1764 ab völlig auf dem Standpunkte der englischen Empiristen und zögert nicht der academischen Welt sein neues Glaubensbekenntniss vorzulegen, denn in dem Programm seiner Wintervorlesungen von $176^5/_{66}$ erklärt er offen die Induction für die einzig richtige Methode in der Metaphysik und Ethik und setzt auseinander, dass sie auch die einzig richtige Lehrart sei[3]). Die Metaphysik beginnt er, als ächter Empirist, mit der empirischen Psychologie, die Ontologie dagegen erhält die vorletzte Stelle, endlich — was für uns die Hauptsache ist — die Logik als Kanon wird von ihm völlig von der Logik als Organon abgetrennt, weil beide durchaus verschieden und die erstere aller Wissenschaft vorhergeht, die letztere dagegen nur am Ende jeder Wissenschaft vorgetragen werden

---

1) Ebendaselbst. IV. Betrachtung, § 2. S. 109. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren ..... giebt, also giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten. Es ist ein Geschäft des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen. Allein, ist dieses einmal einfach, so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich, und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewusstein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes.

2) Die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, II. Abschnitt. Die Grundsätze der Tugend sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewusstsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur.

3) Immanuel Kant's Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen, S. 289. Denn da der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntniss dieser ist, dass sich zuerst der Verstand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anschauenden Urtheilen und durch diese zu Begriffen gelangt, dass darauf diese Begriffe im Verhältniss mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelst der Wissenschaft erkannt werden, so wird die Unterweisung eben denselben Weg zu nehmen haben.

kann [1]). Die Wolfische Schule ist also bis auf einen einzigen Punct völlig verlassen, nur seine feste Ueberzeugung von der Möglicheit übersinnlicher, metaphysischer Erkenntnisse, die ein altes Erbstück aus der Wolfischen Schule ist, steht noch unerschüttert, aber noch im Jahre 1766 schrieb er in den Träumen eines Geistersehers der Wolfischen Metaphysik für immer den Absagebrief.

Kant in den Vorurtheilen der englischen Erfahrungsphilosophie befangen.

Wir haben in dem vorigen Abschnitte gesehen, dass Kant mit den Empiristen fast vollständig übereinstimmte, nur zwei Puncte waren es, in denen er von ihnen abwich, und gewissermassen mit seiner Schule, aus der er hervorgegangen war, noch Fühlung behielt. Noch immer konnte er nämlich die Ueberzeugung nicht aufgeben, dass übersinnliche oder metaphysische Erkenntnisse möglich seien, und der empirische Ursprung des Causalitätsprincips, wie er von Locke behauptet wurde, war ihm desswegen eine unwahrscheinliche Behauptung. Jedoch auch diese letzten Ueberreste aus der Wolfischen Schule gab er in seiner Schrift „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" auf. Hatte er bisher versucht die Metaphysik zu reformiren, so sah er jetzt die Unmöglichkeit dieses Unternehmens ein, nichts als Träume waren jetzt in seinen Augen alle sogenannten metaphysischen Erkenntnisse, mit Geistersehern stellte er auf eine Stufe die Metaphysiker, denn beide wollen über die Geister Aussagen machen, Träume der Empfindung sind die Producte eines Swedenborg, Träume der Vernunft die der Metaphysiker, Producte von Gehirnkranken sind beide, der Metaphysiker daher, wie der Geisterseher gehören von Rechts wegen

---

1) Ebendaselbst. S. 293. Ich fange demnach, nach einer kleinen Einleitung, von der empirischen Psychologie an. Die zweite Abtheilung entlehne ich aus den Hauptstücken der Kosmologie ....., und da alle Dinge der Welt unter diese zwei Classen gebracht werden können, so schreite ich zu der Ontologie.

in das Irrenhaus[1]). Die Metaphysik aber war die einzige Vernunfterkenntniss, welche Kant noch anerkannt hatte, jetzt giebt es eine solche nicht mehr. Also ist das Princip der Causalität ein Erfahrungsbegriff und alle Erkenntniss ist Erfahrung. Hier ist der diametrale Gegensatz gegen die Habilitationsschrift vorhanden. In dieser hatte Kant, als einseitiger Wolfianer den Satz des Grundes für ein Vernunftaxiom erklärt und das Verhältniss von Grund und Folge als Identitätsverhältniss. Er hatte daher alle Erkenntniss für ein analytisches Urtheilen angesehen, und die Logik als ihr Organon. In jener Schrift dagegen sieht er in dem Grunde nur einen Erfahrungsbegriff, das Verhältniss von Grund und Folge erscheint ihm nur empirisch erkennbar, kein Wunder ist es daher, wenn er jetzt alle Erkenntniss der Erfahrung gleichsetzt und als orthodoxer Empirist alle seine Hoffnungen auf die Induction setzt, die er als das alleinige Organon aller Erkenntniss betrachtet. Hier sehen wir also Kant in der entgegengesetzten Einseitigkeit, im einseitigen sceptischen Empirismus befangen.

---

1) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik 1. Theil, III. Hauptstück. S. 242. Auf diesen Fuss, wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschliessung anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnnng der Dinge, so wie sie von Wolfen aus wenig Bauzeug der Erfahrung aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, so von Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnen, so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. S. 293. In gewisser Verwandtschaft mit den Träumen der Vernunft stehen die Träume der Empfindung. III. Hauptstück, S. 302. Allein was für eine Thorheit giebt es doch, die nicht mit einer bodenlosen Weltweisheit könnte in Einstimmung gebracht werden? Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger der anderen Welt anzusehen, sie kurz und gut als Candidaten des Hospitals abfertigt. II. Hauptstück, S. 291. Ich weiss auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten ..... Nur besorge ich: dass ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande, und wenig Feinigkeit eben dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher .....: Guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid ihr ein Narr.

Kant verlässt den sceptischen Empirismus.

Kant war im Jahre 1766 zu der Ansicht gelangt, dass alle reinen Vernunfturtheile analytisch, alle Erfahrungsurtheile dagegen synthetisch seien. Als solche reine Vernunfturtheile sah er aber nur die der Logik an. Hieraus folgte unmittelbar, dass die Logik für alle Erkenntnisse nur ein Kanon sei und nur für ihre eigene Erkenntniss die Stelle eines Organons einnehmen könne. Dieser Ansicht über die Stellung der Logik in den Wissenschaften ist Kant sein Leben hindurch treu geblieben, und wir könnten daher jetzt diese historische Entwickelung beenden, wenn wir nicht noch die Entwickelung seiner Ansicht über die Stellung und den Gebrauch der Induction in den Wissenschaften betrachten müssten, weil ja die Induction selbst ein Gegenstand der Logik ist. Kant hatte die wirkliche Erkenntniss der Erfahrung gleichgesetzt und war in Folge dessen zu der Ansicht gekommen, dass die Induction das alleinige Organon aller Erkenntniss sei. Von dieser empiristischen Einseitigkeit, in die er hineingerathen war, befreite er sich in seiner letzten Entwickelungsperiode, in welcher er die Entdeckung machte, dass es auch eine synthetische Erkenntniss apriori gebe, während er bisher mit Hume der Ansicht gewesen war, dass die Apriorität sich nur bei analytischen Erkenntnissen vorfinden könne. Diese Entdeckung machte er allmählig und ihr Verlauf ist durch zwei Schriften, welche denselben Zweck verfolgen, bezeichnet. In seiner Schrift: De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis" erklärte er die Mathematik für eine synthetische Erkenntniss apriori, weil ihre Grundanschauung, der Raum, eine reine Anschauung d. h. nichts als Anschauung sei. Die Weltordnung hält er dagegen in dieser Schrift noch für unabhängig von der menschlichen Vernunft, sie kann nie ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern nur des Denkens sein. Die Form daher und die Principien dieser intelligibeln Welt stammen weder aus der menschlichen Natur, noch aus der Natur der Dinge, sondern allein aus Gott[1]). Ist die Mathematik

---

1) De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis. Sect. III § 15 D. Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia nec accidens nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordonandi. Sectio IV

aber synthetische Erkenntniss apriori, so ist weder die Induction noch die Logik ihr Organon, sondern sie hat ihr eigenes Organon, die transscendentale Aesthetik. Hiermit ist die Alleinherrschaft der Induction gebrochen und Kant hat Hume thatsächlich verlassen; denn dieser kannte keine synthetische Erkenntniss apriori. Aber noch hat er den Ursprung der Form und Principien der intelligibelen Welt nicht erkannt und beim Mysticismus kann ein Kant nicht verharren. Zehn Jahre braucht er zur Auflösung dieses Problems, da erscheint 1781 seine Kritik der reinen Vernunft und beendet die vorkritische Periode, sie weisst den Ursprung jener Form und Principien im Verstande nach und bringt eine neue Logik, die transscendentale, welche das Organon der reinen Naturwissenschaft wird. Die Logik bleibt zwar der Kanon aller Erkenntnisse auch auf diesem Standpunkte, aber die Macht der Induction wird gewaltig eingeschränkt, denn ob sie zwar Organon bleibt, so wird dennoch ihr Herrscherrecht auf das Gebiet der aposteriorischen Erkenntniss beschränkt.

Darstellung der Kantischen Logik.

Kants Ansicht über das Formale der Logik.

a. Begriff der Logik.

Wir haben zwar schon durch die Entwickelungsgeschichte der Logik erfahren, welchen Begriff sich Kant von ihr zuletzt gemacht hatte, trotzdem müssen wir der Vollsändigkeit halber noch einmal in der eigentlichen Darstellung der Logik auf diesem Punkt zurückkommen. Die Logik ist die Wissenschaft von der blossen Form des Denkens, sie ist daher Grundlage aller anderen Wissenschaften und Propädeutik alles Verstandesgebrauchs, weil sie auf alles Denken überhaupt geht. Sie ist daher ein Kanon, aber kein Organon [1]), denn um das Letztere zu sein, müsste sie eine

---

§ 19. Caussa itaque mundi est ens extramundanum. § 20 Ergo Unitas in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab Uno. Hinc forma universi testatur de caussa materiae et, nonnisi caussa universorum unica, est caussa Universitatis; neque est mundi Architectus, qui non sit simul Creator.

1) Kr. d. r. V. Elementarlehre. II. Theil, Einleitung, No I S. 101. In der ersteren abstrahiren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen

Kenntniss der Wissenschaften, ihrer Objecte und Quellen besitzen, das erstere aber ist sie desswegen, weil sie nur Gesetze apriori, die auf den Verstand überhaupt gehen, zum Inhalt hat. Sie ist also eine Vernunftwissenschaft sowohl der Materie als auch der Form nach und erhält dadurch den Character einer Doctrin oder demonstrirten Theorie, der es nicht erlaubt ist psychologische Principien in sich aufzunehmen und uns anstatt über das richtige Denken über das factische Aufschluss zu geben[1]). Sie geht der

---

unser Verstand ausgeübt wird. ...... Eine allgemeine, aber reine Logik hat es also mit lauter Principien a priori zu thun und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle. S. 102. Der erstere (die allgemeine reine Logik) ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. In dieser müssen also die Logiker jederzeit zwei Regeln vor Augen haben: 1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniss und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der blossen Form des Denkens zu thun. 2) Als reine Logik hat sie keine empirische Principien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluss hat, sie ist eine demonstrirte Doctrin und alles muss in ihr völlig a priori sein.

1) Die Kant-Jäschesche Logik erörtert ausführlich den Unterschied zwischen der reinen allgemeinen Logik einerseits und der Aesthetik und transscendentalen Logik andererseits. Der Unterschied der allgemeinen und transscendentalen Logik wird auch von Kant in seinen Schriften öfters besprochen, dagegen habe ich keine Kantische Stelle auffinden können, welche den Unterschied zwischen der allgemeinen Logik und Aesthetik behandelte. Jedoch bemerkt Kant in seiner Nachricht über die Einrichtung seiner Vorlesungen 1765/66, dass er bei der Kritik der Vernunft auch einige Blicke auf die Kritik des Geschmacks d. i. Aesthetik werfen werde zur Erläuterung und zum bessern Verständniss der logischen Regeln. Ueberhaupt machen die Anschauungen, welche in der Wolfischen Schule seit Baumgarten herrschten, auch diese für uns wunderliche Zusammenstellung erklärlich. Denn Baumgarten rechnete die Aesthetik zur Gnoseologie, welche von den Erkenntnissmitteln handelt, weil Sinnlichkeit und Verstand diese Mittel waren. Die Unterscheidung selbst, welche an der betreffenden Stelle gemacht wird, passt nicht zu dem Geiste des Kantischen Systems und beruht auf Beweisgründen, welchen an anderen Stellen desselben Werkes keine Beweiskraft zugesprochen wird. Denn Kant hat im Jahre 1790 der Aesthetik eine ganz andere Stellung angewiesen, als diejenige ist, welche die Kant-Jäschesche Logik anzeigt. Diese Behauptung näher zu begründen ist wegen der Unwichtigkeit des Objects und der Evidenz ihrer Richtigkeit, wie ich glaube, unnöthig.

Aesthetik parallel, welche die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt ist[1]), und nach der Kant-Jäscheschen Logik nur eine Kritik des Geschmackes sein soll[2]), dagegen ist ihr die transscendentale Logik subordinirt, welche nur die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthält[3]). Die reine allgemeine Logik ist also eine Vernunftwissenschaft der Form als auch der Materie nach, welche die nothwendigen und allgemeinen Denkgesetze enthält und nicht über den factischen Verstandesgebrauch Aufschluss giebt, sondern den richtigen Verstandesgebrauch lehrt[4]).

b. Die Eintheilung der Logik und die Erkenntnissvermögen.

Die Eintheilung und der Plan der Logik hängt bei Kant so eng mit der Lehre von den Erkenntnissvermögen zusammen, dass es zur unumgänglichen Bedingung wird, die Darstellung der letz-

---

1) S. 101. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntniss entspringen. Deswegen aber darf man doch nicht ihren Antheil vermischen .... Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt d. i. Aesthetik von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. Logik.

2) Kants Logik, neueste Ausgabe, Reutlingen 1801. Einleitung No 1, S. 8. Unterscheidet sie (die Logik) sich wesentlich von der Aesthetik, die als blosse Kritik des Geschmackes kein Kanon, sondern nur eine Norm hat, welche in der allgemeinen Einstimmung besteht.

3) No II S. 104. So machen wir uns zum Voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transscendentale Logik heissen müssen.

4) Kant's Logik, Einleitung, No I. S. 9. Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der blossen Form, sondern der Materie nach; eine Wissenschaft a priori von den nothwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht subjectiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Verstand denkt, sondern objectiv d. h. nach Principien a priori, wie er denken soll. Aehnliche Stellen finden sich Kr. d. r. V. II. Theil, Einleitung, No III, S. 106—108, I. Hauptst., III. Abschn. S. 118—119, II. Buch Analytik der Grundsätze S. 164, Methodenlehre, II. Hauptst., S. 616, Kr. d. Urtheilskraft. Einleitung, S. 6; Kant's Logik, Einleitung, No I. S. 1—10.

teren voranzuschicken. Kant war zu der Ansicht gelangt, dass die Sinnlichkeit und das Denken zwei der Art nach verschiedene Vermögen seien, während Empiristen und Dogmatiker nur einen graduellen Unterschied zwischen beiden behaupteten[1]). Er unterschied ferner im oberen Erkenntnissvermögen drei Kräfte, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft[2]), welche einen doppelten Gebrauch zulassen sollten, den logischen und den realen, von denen der letztere wiederum empirischer oder transscendentaler Natur sein konnte[3]). Die logischen Functionen der drei Kräfte fasste er entweder unter dem Namen der Urtheilskraft oder unter dem Namen des Verstandes im weiteren Sinne zusammen, weil die logischen Functionen des Verstandes und der Vernunft ein unmittelbares oder mittelbares Urtheilen seien. Von der Urtheilskraft selbst unterschied er zwei Arten, die reflectirende und bestimmende Urtheilskraft, und zwar fällt die logische Function des Urtheils genau mit der bestimmenden Urtheilskraft zusammen.

1) De mund. sensib. et intellig. form. et princ. Sect. II, § 7. Ex hisce videre est: sensitivum male exponi, per confusius cognitum, intellectuale per id, cuius est cognitio distincta. Nam haec sunt tantum discrimina logica et quae data, quae omni logicae comparationi substernuntur, plane non tangunt. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. ..... Vereor autem, ne Wolfius per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum .....

2) Kr. d. r. V. II. Theil, II. Buch, Analytik der Grundsätze, S. 164. Die allgemeine Logik ist über einem Grundrisse erbaut, der ganz genau mit der Eintheilung der obern Erkenntnissvermögen zusammentrifft. Diese sind Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Transsc. Dialektik, Einleitung, No II, S. 294. Es gibt von ihr (der Vernunft), wie von dem Verstande einen bloss formalen d. i. logischen Gebrauch .....; aber auch einen realen ..... Proleg., III. Theil, § 60, S. 135. Denn was ist der gesunde Verstand? Es ist der gemeine Verstand, sofern er richtig urtheilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntniss und des Gebrauchs der Regeln in concreto, zum Unterschiede des speculativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniss der Regeln in abstracto ist.

3) Kr. d. r. V. II. Theil, II. Buch, Analytik d. Grundsätze. S. 164. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, gerade den Functionen und der Ordnung jener Gemüthskräfte gemäss, die man unter der weitläufigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift. Spitzfindigk. d. vier syllog. Figur. § 6, S. 72. Ebenso leicht fällt es auch in die Augen, dass Verstand und Vernunft ..... Beide stehen im Vermögen zu urtheilen.

4) Kr. d. Urthlskrft. Einleitung No IV. S. 16. Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu

Nachdem wir nun einen kurzen Ueberblick über die Kantische Lehre von den Erkenntnissvermögen gewonnen haben, in dem Maasse, als es zu dem vorliegenden Zwecke nöthig war, wenden wir uns nun der Darstellung von Kants Ansichten über die Eintheilung und den Plan der Logik zu. Kant unterscheidet zwei Arten von Logik, die allgemeine und practische Logik. Die erstere umschliesst die reine allgemeine und die angewandte allgemeine Logik. Die reine allgemeine Logik handelt vom Denken an sich oder vom Denken in seiner Isolirung von allen andern Gemüthskräften und ist daher ein Kanon des Verstandes, die angewandte allgemeine Logik handelt vom Denken und seinem Gebrauch unter den subjectiven Hindernissen und Beförderungen, welche uns die Psychologie von der menschlichen Geistesart anzeigt, sie ist daher ein Catharcticon des Verstandes. Die practische Logik endlich handelt von dem besonderen Gebrauche unseres Verstandes in den verschiedenen Wissenschaften, deren Organon sie ist und zerfällt [1]), da es rationale und historische Wissenschaften giebt, in die practische Logik der rationalen und

---

denken. Ist das Allgemeine gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloss reflectirend. Aehnliche Stellen finden sich Kr. d. r. V. II. Theil, Einleitung S. 99 u. 100, S. 113, Analytik d. Grundsätze S. 164—168, III. Hauptst., Anhang S. 275; transsc. Dialektik, I. Buch, III. Abschn. S. 318, Nachträge aus d. ersten Ausgabe, zur Deduction d. r. Verstandesbrf., die Deduction d. r. Verstandesbrgf., III. Abschn., S. 679; Ueber Philosophie überhaupt S. 589, S. 595. Kr. d. Urtheilskraft S. 13.

1) Kr. d. r. V. II. Theil. Einleitung, Nr. I. S. 101. Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen oder des besonderen Verstandesgebrauchs. Die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs enthält die Regeln über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft nennen. Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird. Eine allgemeine Logik heisst aber alsdann angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Um deswillen ist sie auch weder ein Kanon des Verstandes überhaupt, noch ein Organon besonderer Wissenschaften, sondern lediglich ein Catharcticon des gemeinen Verstandes.

in die der historischen Wissenschaften. Die practische Logik der ersteren Art ist die Kritik der reinen Vernunft. Denn von der transscendentalen Methodenlehre erklärt es Kant ausdrücklich [1]), und die transscendentale Elementarlehre muss dem gleichen Zwecke dienen, da Kant sowohl in der Nachricht über die Einrichtung seiner Vorlesungen als auch in der Logik von Jäsche den Zweck eines Organons der rationalen Wissenschaften genau in ebenderselben Weise bestimmt, in der er den Zweck der Kritik der reinen Vernunft angegeben hat [2]). Die practische Logik der historischen Wissenschaften, zu denen auch die Naturwissenschaften gehören, wird wohl im Sinne Kants die Induction sein, jedoch liegt darüber Urkundliches nicht vor.

Diese Ansicht über die Eintheilung der Logik hat Kant schon in der vorkritischen Epoche vertreten, denn er unterscheidet 1765 in seinem Programm schon die Logik als Kanon von der Logik als Organon, und er hat diese Ansicht nie verlassen. Ein desto grösseres Schwanken zeigt sich jedoch in seiner Ansicht über die Anordnung der Materien in der reinen allgemeinen Logik, sowie über den Inhalt derselben, denn es liegen hier widersprechende Berichte vor, die sich auf keine Weise vereinigen lassen. Nach der Kritik der reinen Vernunft ist die reine allgemeine Logik entsprechend den drei oberen Erkenntnissvermögen, Verstand, Urtheilskraft, Vernunft, eingetheilt in die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluss; diesen Lehren, welche die Analytik ausmachen, kann noch die Dialektik, resp. Kritik des dialektischen Scheins angehängt werden, welche Warnungsregeln wider den

1) Kr. d. r. V. Methodenlehre. Einleitung. Wir werden es in dieser Absicht mit einer Disciplin ....., und dasjenige in transscendentaler Absicht leisten, was unter dem Namen einer practischen Logik, in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht wird.

2) I. Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen, Nr. 2 S. 296. Die Kritik und Vorschrift der gesammten Weltweisheit, als eines Ganzen, diese vollständige Logik, kann also ihren Platz bei der Unterweisung nur am Ende der gesammten Philosophie haben, da die schon erworbenen Kenntnisse derselben und die Geschichte der menschlichen Meinungen es einzig und allein möglich machen, Betrachtungen über den Ursprung ihrer Einsichten sowohl als ihrer Irrthümer anzustellenund den genauen Grundriss zu entwerfen, nach welchem ein solches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmässig soll aufgeführt werden. Aehnliche Stellen finden sich Kr. d. r. V. II. Theil, Einleitung No. I. S. 101 (Ende), Kants Logik, Einleitung No. II. S. 5.

Missbrauch der Logik als Organon enthält[1]). Nach den Angaben, welche in der Schrift „die Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ vorhanden sind, müsste erst die Lehre vom Urtheil, sodann die Lehre vom deutlichen Begriff, die Lehre von den Schlüssen und die von dem vollständigen Begriff folgen, weil der deutliche Begriff aus dem Urtheil, der vollständige Begriff aus dem Schlusse resultirt[2]). In dem Manuscripte endlich, nach welchem Kant seine Vorlesungen über Logik hielt[3]), theilte er die reine allgemeine Logik in die Propädeutik der Logik, welche von der Erkenntniss überhaupt und deren logischen Vollkommenheiten handelt[4]), zweitens in die eigentliche Logik, welche in der Elementarlehre die Lehre von den Begriffen, ihrer Definition und Eintheilung, von den Urtheilen und Schlüssen abhandelt und in

---

1) Siehe S. 34 Anmerkung 2. Kr. d. r. V. II. Thl., Einleitung No. III. S. 106. Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf ..... Dieser Theil der Logik kann daher Analytik heissen. S. 107. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heisst Dialektik. Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäss. Um deswillen hat man diese Benennung der Dialektik lieber, als eine Kritik des dialektischen Scheins, der Logik beigezählt, und als solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen.

2) Siehe S. 21, Anmerkung 1.

3) Kants Logik, Vorrede S. 5. Was nun die Darstellung und Anordnung der Sachen in diesem Werke betrifft, so habe ich geglaubt, die Ideen und Grundsätze des grossen Mannes am treffendsten auszuführen, wenn ich mich in Absicht auf die Oekonomie und Eintheilung des Ganzen überhaupt, an seine ausdrückliche Erklärung hielte, nach welcher in die eigentliche Abhandlung der Logik und namentlich in die Elementarlehre derselben nichts weiter aufgenommen werden darf, als die Theorie von den drei wesentlichen Hauptfunctionen — den Begriffen, den Urtheilen und Schlüssen. S. 7. Das Letztere (die Wiederholung) habe ich indessen doch gethan in Absicht auf die Lehre von den Definitionen und der logischen Eintheilung der Begriffe, welche im Meierschen Compendium schon zum achten Abschnitte, nämlich zur Elementarlehre von den Begriffen gehört; eine Ordnung, die auch Kant in seinem Vortrage unverändert gelassen hat.

4) In der Propädeutik der Logik behandelt Jäsche Gegenstände, die Kant ausdrücklich in die angewandte Logik verwiesen hat, z. B. die Falschheit und den Irrthum, den Schein als Quelle des Irrthums u. s. w. Da aber Jäsche in der Vorrede erklärt, dass Kant übereinstimmend mit Meier diese Erörterungen in der Propädeutik vorgetragen habe, so müssen wir annehmen, dass er eine andere Anordnung in seinem Collegienheft befolgt habe, was noch bewiesen werden wird.

Die logischen Denkformen werden daher nur durch Erfahrung gegeben, aber sie entspringen aus dem Verstande und können deswegen, nachdem sie von der Materie, deren Form sie bilden, abgelöst worden sind, aus apriorischen Principien abgeleitet und als allgemeingültig bewiesen werden[1]). Da nun alle Erkenntnisse nur darin ihr Wesen haben, dass gegebene Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins gebracht werden, so müssen alle Erkenntnissformen in diesem gemeinsamen Zwecke übereinstimmen. Da ferner die zwölf Stammbegriffe die einzig möglichen Arten sind, gegebene Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins zu bringen[2]), und nur drei Denkverhältnisse möglich sind[3]), so kann aus der Natur der Anschauungen deducirt werden, welche Begriffsformen möglich sind, aus der Natur der Begriffe, welche Urtheilsformen, und aus der Natur der Urtheile, welche Schlussformen zulässig sind. Auf diese Art muss sich Kant die Ableitung der Denkformen gedacht haben, jedoch nur über die Ableitung der Schlussformen aus den Urtheilen hat er sich in diesem Sinne ausgesprochen[4]).

---

in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst.

1) Kants Logik, Einleitung No. II. S. 12. Die künstliche oder wissenschaftliche Logik verdient daher allein diesen Namen, als eine Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die unabhängig von dem natürlichen Verstandes- uud Vernunftgebrauche, in concreto apriori erkannt werden können und müssen, ob sie gleich zuerst nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauches gefunden werden können.

2) Kr. d. r. V. II. Theil. Analytik, I. Buch, I. Haupst. III. Abschn. § 10. S. 121. Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand apriori in sich enthält und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist .... Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen (welches eben so viel ist als das Vermögen zu denken), erzeugt und nicht rhapsodisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden.

3) Ebendaselbst II, Abschn. § 9. S. 116. Alle Verhältnisse des Denkens im Urtheilen sind die a) des Prädicats zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniss und der gesammelten Glieder der Eintheilung untereinander.

4) Ebendaselbst. Transsc. Dialektik, Einleitung No. II. B. S. 297. Das Verhältniss also, welches der Obersatz, als die Regel zwischen einer Erkenntniss und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten

d. Stellung der Logik zur Erkenntniss.

Die Logik hat die Aufgabe die Formen des Denkens aufzufinden und sie als Regeln des Verstandesgebrauchs nachzuweisen. In Folge dieser ihrer Aufgabe wurde ihr Verhältniss zu den anderen Wissenschaften bestimmt als ein kritisches, sie ist der Kanon der Wissenschaften, der erste Probierstein aller Erkenntniss. Es ist daher nöthig, ehe wir diese Betrachtungen über die Logik im Allgemeinen und über das Formale derselben verlassen, dieses Verhältniss im Einzelnen nachzuweisen. Die Logik lehrt die Arten der Begriffe kennen, sie zeigt, worin das Wesen des empirischen, willkührlichen, reinen Begriffs besteht, sie beweist ferner durch die Natur des Begriffes, dass alle Erkenntniss die Form desselben haben müsse, weil dieselbe nur durch die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewusstseins möglich ist. Aber eine Vorstellung ist deshalb noch lange keine Erkenntniss, weil sie die Form des Begriffes hat, sie muss noch anderen Anforderungen genügen, ehe ihr dieser Character zuerkannt werden kann. Die Logik zeigt nur, was ein empirischer Begriff ist, aber die Induction lehrt, wann ein solcher Begriff wahr, d. h. Erkenntniss sei. Die Logik bestimmt das Wesen des willkürlichen Begriffs, aber die transscendentale Aesthetik giebt die Bedingungen an, wann ein solcher Begriff wahr sei, und wie er zu Stande kommen könne. Die Logik erklärt den reinen Begriff, aber die transscendentale Logik zeigt, unter welchen Umständen ein solcher anzuwenden sei, wann er wahr und wann er falsch sei. Die Logik zergliedert die Urtheile und stellt die Arten derselben auf, aber nur die Induction lehrt, wie ein synthetisches Urtheil aposteriori möglich sei und wann es wahr ist, nur die Kritik der reinen Vernunft zeigt an, wie synthetische Urtheile apriori möglich und wann sie wahr sind. Die Logik lehrt, wie ein Schluss beschaffen sein muss und welche Schlussarten möglich sind, aber die Wahrheit des Schlusses hängt in erster Instanz von der der Prämissen ab. Die Prämissen aber sind Urtheile, deren

der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreifach, so wie alle Urtheile überhaupt, sofern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniss des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nämlich: kategorische oder hypothetische oder disjunctive Vernunftschlüsse.

Wahrheit, je nach ihrem Character entweder nur durch Induction, oder durch die Lehren der Kritik der reinen Vernunft festgestellt werden kann. In allen diesen Fällen ist daher die Logik unfähig, die Wahrheit festzustellen, oder das Wesen der Erkenntniss erschöpfend anzugeben. Aber dennoch ist sie in einzelnen Fällen zureichend, um die volle Wahrheit zu constatiren. Wenn nämlich die Urtheile analytischer Natur sind, dann ist die Logik allein im Stande ihre Wahrheit festzustellen. Für die analytische Erkenntniss ist daher die Logik nicht nur eine Kritik oder ein Kanon, der Falschheit und Irrthum abhält, indem er negative Kriterien der Wahrheit aufstellt, sondern ein Organon, das positive Kriterien zur Erkenntniss der Wahrheiten an die Hand giebt [1]).

I.

Die Lehre von der Erkenntniss und ihren Arten.

a) Natur der Erkenntniss.

Kant hatte, wie wir sahen, zeitweise sowohl die dogmatische als auch die empiristische Ansicht über das Wesen der Erkenntniss adoptirt, sobald er aber den specifischen Unterschied der Sinnlichkeit vom Verstande entdeckt hatte, stand auch bei ihm das Princip fest, dass beide Vermögen ihre eigene Aufgabe in der Erkenntnissthätigkeit haben müssen, und in den darauf folgenden Schriften „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze“ und „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ wies er der Sinnlichkeit das Feld ihrer Thätigkeit zu und zeigte ihre Unentbehrlichkeit zu gewissen Erkenntnissobjecten und die Untauglichkeit des Verstandes in dieser Beziehung. Hiermit war die empiristische sowohl als die dogmatische Ansicht verlassen, da diese entweder dem Verstand oder der Sinnlichkeit jede eigene Aufgabe und besondere Brauchbarkeit für die Erkenntniss absprachen. Er definirte demgemäss die Erkenntniss als ein Urtheil, aus welchem ein objectiv realer Begriff her-

1) Kr. d. r. V. II. Theil, transsc. Analytik. II. Buch, II. Hauptst., I. Abschn. S. 178. Man kann aber doch von demselben (dem Satze des Widerspruchs), auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloss um Falschheit und Irrthum zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn wenn das Urtheil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden.

vorgeht [1]). Da aber die objective Realität des Begriffs darin besteht, dass ihm ein correspondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, so besteht alle Erkenntniss aus der Anschauung eines Gegenstandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorstellung, durch die der Gegenstand gegeben wird, und aus einem Begriffe, d. i. einer mittelbaren Vorstellung eines Dinges, durch die dasselbe gedacht wird [2]). Da die Anschauung allein objective Realität giebt, so sind die Begriffe für sich leer, und Denken allein ist kein Erkennen, sondern ein Spielen mit Vorstellungen [3]). Weil ferner der Begriff die Synthesis möglicher Anschauungen in sich enthält, so ist er die Regel der letzteren, die ohne ihn blind ist [4]). Beide sind daher die nothwendigen Elemente einer jeden Erkenntniss. Aber nicht nur aus der Natur der Anschauung und des Begriffs, sondern auch aus der Natur der Erkenntnissobjecte ergiebt sich die Nothwendigkeit, beide Elemente zu verbinden. Denn in der Erkenntniss der allgemeinen und individuellen Merkmale der Dinge besteht die Erkenntniss der Dinge selbst. Die allgemeinen Merkmale aber können nur

---

1) Fortschritte d. Metaph. seit Leibnitz u. Wolf, I. Abtheilung, S. 495. Erkenntniss ist ein Urtheil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objective Realität hat, d. h. dem ein correspondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann.

2) Ebendaselbst, Beilagen, II. Abschn. S. 568. Was dagegen den Menschen betrifft, so besteht eine jede Erkenntniss desselben aus Begriff und Anschauung. Jedes von diesen beiden ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntniss. Etwas sich durch Begriffe, d. i. im Allgemeinen vorstellen, heisst denken, und das Vermögen zu denken, der Verstand. Die unmittelbare Vorstellung des Einzelnen ist die Anschauung. Das Erkenntniss durch Begriffe heisst discursiv, das in der Anschauung intuitiv; in der That wird zu einer Erkenntniss beides mit einander verbunden erfordert, sie wird aber von dem benannt, worauf als den Bestimmungsgrund desselben ich jedesmal vorzüglich attendire. Durch die Anschauung, die einem Begriffe gemäss ist, wird der Gegenstand gegeben, ohne dieselbe wird er bloss gedacht.

3) Kr. d. r. V. II. Theil, transsc. Logik, Einleitung, No. I, S. 100. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

4) Ebendaselbst, Nachträge aus der ersten Ausgabe, der Deduction d. r. Verstandesbegriffe II. Abschn. No. 3, S. 665. Dieser (der Begriff) aber ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. Eine Regel der Anschauung aber kann er nur dadurch sein, dass er bei gegebenen Erscheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewusstsein vorstellt.

durch den Begriff als solche vorgestellt werden; die individuellen Merkmale oder die Verschiedenheiten der Dinge dagegen nur durch die Anschauung, weil die räumlichen und zeitlichen Verschiedenheiten sowie andere damit zusammenhängende Unterschiede begrifflich nicht zu erkennen sind[1]). Also muss jede Erkenntniss aus Anschauung und Begriff bestehen. Alle Erkenntniss fängt daher an mit Anschauungen, die aus den Sinnen entspringen, die Sinnlichkeit formt sie zu Erfahrungen um, die das Product der Sinne und das Object des Verstandes sind. Der Verstand fügt die Begriffe hinzu und bildet aus beiden die Erfahrung, die das Product des Verstandes und das Object der Vernunft ist, die Vernunft endlich giebt die Ideen oder regulativen Principien, welche die fehlende systematische Einheit in die Erfahrung hineintragen, und den Stoff der Anschauung unter die höchste Einheit des Denkens bringen, die der menschlichen Erkenntniss erreichbar ist[2]). Das wesentlichste Merkmal, ja die erste Bedingung der Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt ist die Wahrheit. Sie ist nicht im Gegenstande, sondern im Ur-

---

1) Ebendaselbst, II. Theil, transsc. Logik, Analytik, II. Buch, III. Hauptst. Anhang. Wenn uns ein Gegenstand mehrmalen, jedesmal aber mit eben denselben inneren Bestimmungen dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer ebenderselbe, und nicht viele sondern nur ein Ding; ist er aber Erscheinung, so kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern so sehr auch in Ansehung derselben Alles einerlei sein mag, ist doch die Verschiedenheit der Oerter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes selbst. S. 271. Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird, so lässt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung untereinander allerdings in Widerstreit sein, — wie zwei bewegende Kräfte in eben derselben geraden Linie, sofern sie einen Punct in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken. S. 275. Er (Leibnitz) verglich alle Dinge bloss durch Begriffe miteinander und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheit, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an.

2) Ebendaselbst, transsc. Dialektik, Einleitung, No. II, A; S. 294. Alle unsere Erkenntniss hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Aehnliche Stellen finden sich Kr. d. r. V. Elementarlehre, II.

theile über denselben und wird als Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Gegenstande definirt. Jedoch ist diese Namenserklärung nur eine elende Diallele, weil es kein allgemeines und materiales Kriterium geben kann, nach welchem die Uebereinstimmung der Materie der Erkenntniss mit dem Gegenstande beurtheilt werden könnte. Denn als allgemeines Kriterium müsste es von aller Materie der Erkenntniss abstrahiren, während es als materiales gerade auf dieselbe gerichtet sein soll, was eine contradictio in adjecto und daher unmöglich ist[1]). Die materiale Wahrheit einer Erkenntniss kann daher nur je nach dem Character derselben entweder vermittelst der Regeln der Induction oder der Lehren der Kritik der reinen Vernunft festgestellt werden. Dagegen giebt es allgemeine Kriterien für die Beurtheilung der formalen Wahrheit, weil diese in der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit den Gesetzen des Verstandes besteht, und die nothwendigen und allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche die Logik auffindet, die Kriterien der formalen Wahrheit selbst sind. Die formale Wahrheit ist aber nur die negative Bedingung, die conditio sine qua non aller Erkenntniss, und ihre Kriterien der erste Prüfstein aller Erkenntniss. Daher ist sie nicht die ganze Wahrheit und kann sogar in einem Urtheile vorhanden sein, ohne dasselbe zur Erkenntniss zu machen. Die materiale Wahrheit dagegen begründet bei jedem Urtheile den Charakter der Er-

---

Theil, Einleitung S. 99 u. 100, Analytik d. Begriffe, I. Hauptst., I. Abschn. S. 112. transsc. Deduction d. r. Verstdsbgrf. § 22, S. 148—149, transsc. Dialektik, II. Buch, I. Hauptst., S. 328., transsc. Methodenlehre, I. Hauptst. I. Abschn. S. 564, Anhang zur transc. Dialektik, S. 551.

1) Kr. d. r. V. Elementarlehre, II. Theil, Einleitung No. III, S. 105. Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte und sie dahin zu bringen suchte, dass sie sich entweder auf einer elenden Diallele betreffen lassen oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: Was ist Wahrheit? Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre. Es ist aber klar, dass, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniss abstrahirt und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und dass also ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne.

kenntniss, weil sie stets im Verein mit der formalen Wahrheit als ihrer conditio sine qua non vorhanden ist[1]). Diese Unterscheidung der materialen und formalen Wahrheit, sowie die ganze Ansicht ist durchweg originell und eine der grössten Leistungen Kants in der Logik die nur durch seinen allgemeinen Fortschritt im philosophischen Denken möglich war.

Vergleichung der Kantischen Ansicht über die Wahrheit mit der der Wolfianer.

Kant hatte, wie wir soeben sahen, die Wahrheit in die formale und materiale unterschieden und der Logik die Fähigkeit, nur die erstere zu constatiren und zu bewirken, zugesprochen. Diese Ansichten stehen denen der Wolfianer diametral gegenüber. Denn Baumeister, dessen logisches Handbuch Kant im Anfange seiner academischen Thätigkeit den Vorlesungen über Logik zu Grunde legte, unterscheidet die metaphysische, ethische und logische Wahrheit und bestimmt die logische als Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen selbst, welche wir uns vorstellen. Die logische Wahrheit umfasst daher sowohl die formale als materiale, und die Logik bringt demgemäss beide zu Stande. Sie muss daher auch das Organon aller Wissenschaften sein, weil in der Wahrheit das Wesen der Erkenntniss besteht, und die Wissenschaft, welche erstere hervorbringt, zugleich damit die Erkenntniss selbst erzeugt. Die logische Wahrheit ist aber auch eine solche im eigentlichen Sinne; weil die metaphysische und ethische Wahrheit keine Merkmale der Erkenntniss,

---

1) Ebendaselbst, S. 106. Was aber das Erkenntniss der blossen Form nach betrifft, so ist eben so klar, dass eine Logik, sofern sie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit d. i. des Denkens überhaupt und sind sofern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniss der logischen Form völlig gemäss sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstand widersprechen. Also ist das bloss logische Kriterium der Wahrheit, ... zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken. Aehnliche Stellen finden sich Kr. d. r. V. II. Theil, transsc. Dialektik, Einleitung, No. I, S. 290 u. 291; Kants Logik, Einleitung, No. VII, S. 69—72.

sondern solche einerseits der Dinge andererseits unserer Reden und Handlungen sind, und daher selbst Erkenntnissobjecte werden [1]). Auch Meier, dessen Handbuch der Logik Kant vom Jahre 1765 bis an das Ende seiner academischen Thätigkeit benutzte, ist im Wesentlichen derselben Ansicht, auch er erklärt die Wahrheit der Erkenntniss als Uebereinstimmung derselben mit der Sache, und er ist der Ansicht, dass sie durch die Gesetze der Logik erkannt und erreicht werden könne [2]). Hierdurch ist aber klar, dass Kants Ansicht völlig originell ist, und er konnte zu ihr nur dadurch gelangen, dass er die Wolfische von der Alleinherrschaft der Logik verwarf, die englische Schule durchmachte und die kritische Denkart begründete. Denn seine Ansicht über die Wahrheit ist die indirect nothwendige Folge eines der Grundprincipien seines Systems, und die directe Folge seiner Ansicht über die Erkennntniss. Die beiden Begriffe der Form und der Materie haben nämlich im Kantischen System eine ähnliche Stellung, wie die δύναμις und ἐνέργεια bei Aristoteles. Form und Materie unterscheidet Kant beim Wollen, Form und Materie im Wesen der Schönheit, Form und Materie daher auch in der Erkenntniss. Wenn aber die Erkenntniss aus Form und Materie besteht, und beide Theile derselben durchgängig verschieden sind, so muss auch jeder derselben seine eigene Wahrheit haben, es muss daher auch eine formale und materiale Wahrheit geben. Wenn ferner alle Form der Erkenntniss aus dem Verstande entspringt,

---

1) M. Frid. Christ. Baumeisteri Institutiones philosophiae rationalis, Pars II, Caput I, § 15. Veritatis vox triplici potissimum modo sumitur a philosophis. Verum dicitur 1) omne ens, quatenus habet essentiam sibi debitam. Haec veritas dicitur metaphysica. 2) Verum tribuimus sermoni nostro. Cum scilicet adest convenientia sive consensus verborum cum animi nostri conceptibus; tunc verum loqui dicimus. Quae veritas dicitur ethica. 3) Verum tribuimus ipsis nostris conceptibus, iudiciis et ratiociniis, cum scilicet rem ita nobis repraesentamus, uti in se est. Quae veritas dicitur logica. § 316. Veritas itaque logica nihil est aliud, quam convenientia cogitationum nostrarum cum rebus ipsis, quas cogitamus sive nobis repraesentamus.

2) G. Fr. Meiers Vernunftlehre. Halle bei Gebauer 1752. Abschn. IV, § 1. 27. Gewöhnlicher Weise pflegt man, in der Vernunftlehre, die Wahrheit der Erkenntniss, durch die Uebereinstimmung derselben mit der Sache oder mit ihrem Gegenstande zu erklären S. 139. Wenn demnach unsere Erkenntniss möglich und zusammenhängend ist, so stimmt sie mit der Natur und Beschaffenheit des Gegenstandes überein.

so muss auch die Logik, welche es ja mit dem Verstande und seinen Gesetzen zu thun hat, die formale Wahrheit zu erkennen und zu erreichen vermögen. Hiermit ist die historische und logische Entwickelung der Kantischen Ansicht aus seinem Entwickelungsgange und seinem Systeme nachgewiesen.

Klarheit.

Das zweite Merkmal einer jeden Erkenntniss ist ihre Klarheit und Deutlichkeit. Einst zur Zeit des Cartesius sah man in ihr das wesentlichste Merkmal der Erkenntniss, weil die Klarheit und Deutlichkeit mit der Wahrheit der Erkenntniss identificirt wurde. Jedoch schon Leibnitz verwarf diese Ansicht, und bei den Wolfianern diente die Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniss nur zur Unterscheidung der sinnlichen Erkenntniss von der des Verstandes. In dieses Merkmal wurde zwar nicht mehr das Wesen der Erkenntniss, die Wahrheit gesetzt, aber es sollte doch nach Wolfianischer Ansicht das eigenthümliche Merkmal der ächten, vollendeten Erkenntniss, der Verstandeserkenntniss sein. Auch aus dieser Stellung verdrängte Kant jenen logischen Begriff der Klarheit und Deutlichkeit. Zwar wies er ihm ein weiteres Gebiet der Anwendung zu, insofern die Klarheit und Deutlichkeit sowohl der sinnlichen als auch der Verstandeserkenntniss nach Kant zukommt, aber er vernichtete doch für immer das Ansehen und die Wichtigkeit, welche man diesem Begriffe bisher beigelegt hatte, indem er den specifischen Unterschied der intuitiven und discursiven Erkenntniss zeigte. Die Klarheit setzt Kant aber nicht in das Bewusstsein einer Vorstellung überhaupt, sondern sie ist derjenige Grad des Bewusstseins, welcher zum Bewusstsein einer Vorstellung überhaupt, sowie zum Bewusstsein des Unterschiedes derselben hinreicht [1]). Gerade dieser ausdrücklichen

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik. II. Buch, I. Hauptst., S. 333. Anmerkung. Klarheit ist nicht wie die Logiker sagen, das Bewusstsein einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewusstseins, der aber zur Erinnerung nicht ausreicht, muss selbst in manchen dunkeln Vorstellungen anzutreffen sein, weil ohne alles Bewusstsein wir in der Verbindung dunkler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe zu thun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewusstsein zum Bewusstsein des Unterschiedes derselben zureicht.

Erklärung Kants entgegengesetzt ist die Definition der Klarheit in Kants Logik von Jäsche. Hier wird dieselbe mit dem Bewusstsein einer Vorstellung identificirt [1]), während Kant in der Kritik der reinen Vernunft diese Gleichsetzung ausdrücklich als falsch verwirft. Die klaren Vorstellungen zerfallen in die deutlichen und undeutlichen. Die Deutlichkeit aber ist entweder in der Anschauung ästhetische Deutlichkeit oder im Begriff logische Deutlichkeit [2]), die wiederum in die synthetische und analytische Deutlichkeit zerfällt. Das Wesen der Deutlichkeit aber besteht nicht darin, dass die Merkmale eines Dinges klar vorgestellt werden, sondern, dass die Merkmale eines Dinges als seine Merkmale erkannt werden [3]). Diese Definition ist die nothwendige Consequenz aus der der Klarheit. Denn wenn die Klarheit das Bewusstsein einer Vorstellung und ihres Unterschiedes in sich fasst, so muss die Deutlichkeit, als Klarheit der Merkmale das Bewusstsein der Merkmale und das Bewusstsein ihres Unterschiedes von einander und von der Vorstellung, deren Merkmale sie sind, in sich enthalten. Das Bewusstsein des Unterschiedes aber der Merkmale von ihrer Vorstellung ist die Erkenntniss, dass sie Merkmale derselben sind. Dieser Definition gerade widersprechend erklärt die Kant-Jäschesche Logik, dass die Deutlichkeit in der Klarheit der Merkmale bestehe [4]), und schliesst sich demnach den Definitionen Baumeisters und Meiers an. Wir sehen daher hier wiederum, wie unzuverlässig öfters die Kant-Jäschesche Logik ist. Die logische Deutlichkeit soll nun auf der objectiven, die ästhe-

---

1) Kants Logik, Einleitung No. V, S. 41. Bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar.

2) Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figur § 6, S. 72. Nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, dass dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt wird, sondern, dass es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde.

3) Ueber eine Entdeckung zur Kritik d. reinen Vernunft. I. Abschn. C. S. 439. Anmerkung. Denn es giebt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht bloss der Dinge im Allgemeinen, welche ästhetische genannt werden kann und von der logischen, durch Begriffe, ganz unterschieden ist.

4) Kants Logik, Einleitung, No. VIII, S. 91. Eine zweite Stufe oder ein höherer Grad der Klarheit, ist die Deutlichkeit, diese besteht in der Klarheit der Merkmale. Wir müssen hier zuvörderst die logische Deutlichkeit überhaupt von der ästhetischen unterscheiden.

tische auf der subjectiven Klarheit der Merkmale beruhen. Die letztere besteht daher in einer blossen Lebhaftigkeit und Klarheit durch Beispiele in concreto, wie Kants Logik berichtet, die erstere dagegen in der Klarheit der Merkmale und in der Erkenntniss derselben als solche des vorgestellten Dinges [1]). Die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale bewirkt die Ausführlichkeit, welche, wenn sie nur die zu ihr nöthigen Merkmale enthält, Präcision heisst [2]). Die analytische Deutlichkeit bewirkt die Zergliederung eines Begriffs, die synthetische die Synthese eines Begriffs aus den gegebenen Merkmalen, jene findet sich in der Philosophie, diese in der Mathematik [3]). Auch in diesem Gebiete hat also Kant nicht Unbedeutendes geleistet [4]), er hat die Beschränkung der Klarheit und Deutlichkeit auf die Verstandeserkenntniss aufgehoben und das Wesen beider Begriffe vollständiger und genauer bestimmt, indem er einen bestimmten Grad des Bewusstseins für die Klarheit und eine bestimmte Thätigkeit, das Urtheilen, für

---

1) Ebendaselbst, S. 91. Die logische beruht auf der objectiven, die ästhetische auf der subjectiven Klarheit der Merkmale. Die letztere Art der Deutlichkeit besteht also in einer blossen Lebhaftigkeit und Verständlichkeit, d. h. in einer blossen Klarheit durch Beispiele in concreto.

2) Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre. I. Hauptst. S. 569. Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präcision, dass deren nicht mehr sind, als zum ausführlichen Begriffe gehören.

3) Unters. üb. d. Deutlichk. d. Grundsätze. § 1, S. 79. Siehe S. 25 Anmerkung 1. Aehnliche Stellen finden sich Kants Logik, Einleitung No. V, S. 41—45, No. VIII, S. 90—95.

4) Die Kant-Jäschesche Logik erörtert noch ausführlich die ästhetische und logische Deutlichkeit und findet, dass beide öfters unvereinbar sind. Sie spricht von der Helligkeit als einer Verbindung der ästhetischen und logischen Deutlichkeit, von der vollständigen und unvollständigen Deutlichkeit, die mit der Meierschen ganz deutlichen und theilweise deutlichen Erkenntniss zusammenfallen. Sie unterscheidet ferner die vollständige Deutlichkeit in solche der coordinirten Merkmale oder in die zureichende Deutlichkeit, Ausführlichkeit, und in eine solche der subordinirten Merkmale oder in die Profundität, die nur bei Vernunft- und willkürlichen Begriffen möglich sein soll. Die Verbindung von Ausführlichkeit und Präcision ergiebt die Angmessenheit. Die Verbindung von Angemessenheit und Profundität bewirkt die vollendete Vollkommenheit einer Erkenntniss. Die analytische Deutlichkeit ferner ist ein Deutlichmachen der Begriffe, die synthetische ein Deutlichmachen der Objecte, diese letztere findet auch bei gegebenen Begriffen statt, wenn die in ihnen gedachten Merkmale nicht genügen.

die Deutlichkeit feststellte. Er hat endlich die logische Deutlichkeit in zwei Arten geschieden und der zweiten Art, der synthetischen Deutlichkeit Wesen und Anwendung erklärt.

b) Arten der Erkenntniss.

Aus diesen Erörterungen über die Natur der Erkenntniss ergiebt sich auch, wie viele Arten von ihr möglich sind; denn es kann nur so viele Erkenntnissarten geben als es Arten von Begriffen und entsprechenden Anschauungen giebt. Wir besitzen aber nur reine und empirische Anschauungen und reine und empirische Begriffe, also wird nur reine und empirische Erkenntniss möglich sein. Die reine Erkenntniss ist aber entweder practisch, und dann erkennt sie das, was sein soll, oder theoretisch, d. h. sie erkennt das, was ist. Die theoretische reine Erkenntniss ist wieder entweder Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, Philosophie, oder aus der Construction der Begriffe, Mathematik[1]). Die reine theoretische Erkenntniss, sofern sie auf übersinnliche Dinge geht, wie es die reine Vernunft thut, nennt Kant speculative Erkenntniss, und stellt sie der Naturerkenntniss gegenüber, unter welcher er sowohl die empirische Erkenntniss als auch die synthetische Erkenntniss apriori durch reinen Verstand versteht[2]). Jedoch ist eine solche speculative Erkenntniss[3]) nicht möglich im theoretischen, im practischen aber nennt Kant dieselbe practische Erkenntniss, weil aus ihr nur Imperative abgeleitet werden können[4]). Die rationale Erkenntniss ist daher eine solche, welche

1) Siehe S. 39. Anmerkung 1.

2) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, II. Buch, III. Hauptst., VII. Abschn. S. 505. Eine theoretische Erkenntniss ist speculativ, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntniss entgegengesetzt, welche auf keine andere Gegenstände oder Prädicate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

3) Die speculative Erkenntniss nennt Kant auch Erkenntniss aus Principien im eigentlichen Sinne und unterscheidet sie von der synthetischen aprioristischen Erkenntniss, während er sonst alle rationale Erkenntniss eine solche aus Principien nennt. Im ersteren Falle meint er wirkliche Principien, im letzteren versteht er unter Principien allgemeine Sätze, aus denen sich andere ableiten lassen.

4) Kant unterscheidet noch analytische und synthetische Erkenntniss, jedoch er erklärt auch, dass die analytischen Sätze überhaupt keine eigent-

ohne Hülfe der Erfahrung gewonnen wird, sie besteht aus reinen Anschauungen und reinen Begriffen, die aber stets die reinen Bedingungen apriori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten müssen, wenn die reine Erkenntniss objective Realität haben soll [1]). Die empirische Erkenntniss [2]) oder die Erfahrung dagegen bestimmt das Object durch Wahrnehmungen und ist eine kontinuirliche Synthesis der letzteren. Die Erfahrung besteht daher aus Wahrnehmungen und Urtheilen. Das Urtheilen selbst ist zweifach, erstens vergleiche ich die Wahrnehmungen und verbinde sie in meinem Gemüthszustande, zweitens subsumire ich die Anschauung resp. Wahrnehmung unter einen reinen Verstandsbegriff und verwandele dadurch das nur subjectiv gültige Wahrnehmungsurtheil in ein objectiv gültiges d. i. allgemeingültiges Erfahrungsurtheil [3]).

---

liche Erkenntniss seien. Kants Logik erklärt alle theoretische Erkenntniss für speculativ, die nicht practisch im zweiten Sinne ist; demnach wäre alle Naturerkenntniss speculativ. (Kants Kogik, Einleitung, Anhang S. 135.).

1) Nachträge aus der ersten Ausgabe, der Deduction der Verstandesbegriffe II. Abschn. S. 659. Die Elemente aber zu allen Erkenntnissen, apriori, selbst zu willkürlichen und ungereimten Erdichtungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt sein, sie müssen aber jederzeit die reinen Bedingungen apriori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten; denn sonst würde nicht allein durch sie nichts gedacht werden, sondern sie selber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entstehen können.

2) Einer Entwickelungsphase Kants entstammt die in der letzten vorkritischen Schrift niedergelegte Ansicht über die Erfahrung. Erfahrung ist nach diesen Erörterungen diejenige Erkenntniss, welche aus der Vergleichung mehrerer Erscheinungen durch den Verstand entspringt. Die Objecte der Erfahrung sind die Erscheinungen, und der einzige Weg zu ihr von den Erscheinungen ist die Vergleichung nach dem logischen Verstandesgebrauche. Hier kennt also Kant noch nicht den reinen Verstandesbegriff und seine Nothwendigkeit für die Möglichkeit der Erfahrung. (De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis Sectio II. § 5. S. 310 u. 311).

3) Proleg. II. Th. § 20. S. 53. Zum Grunde liegt (der Erfahrung) die Anschauung, deren ich mir bewusst bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die bloss den Sinnen zugehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen. Dieses Urtheilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstsein überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist bloss ein Wahrnehmungsurtheil, und hat sofern nur subjective Gültigkeit. Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahr-

II.

Kants Ansichten über die Elemente der Erkenntniss und deren Verbindung.

Kants Ansichten über die Elemente der Erkenntniss, die wir jetzt darstellen wollen, setzen die Dsrstellung seiner Ansicht über das Wesen und die Arten der Erkenntniss voraus, denn nur hierdurch konnte festgestellt werden, was für Elemente Kant in der Erkenntniss vorfand. Wir hatten nun gesehen, dass er nur zwei verschiedene Arten von Elementen in der Erkenntniss fand, die intuitiven und die discursiven oder Anschauung und Begriff. Jedoch es war noch nicht bestimmt worden, aus welchen individuellen Formen diese zwei Arten bestehen. Kant fasst beide Arten unter dem Gattungsnamen der Vorstellung (repraesentatio) zusammen. Unter der Vorstellung selbst steht die Vorstellung mit Bewusstsein oder Wahrnehmung (perceptio), die Perception bezieht sich wieder entweder auf das Subject als Modification seines Zustandes und ist dann Empfindung (sensatio), oder sie ist objective Perception, Erkenntniss (cognitio). Die Erkenntniss ist entweder Anschauung (intuitus) oder Begriff (conceptus), die erstere geht unmittelbar auf den Gegenstand, der letztere nur vermittelst eines mehreren Dingen gemeinsamen Merkmales. Der Begriff ist entweder rein oder empirisch, der reine Begriff, welcher nur im Verstande seinen Ursprung hat, heisst Notio, ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff[1]). Diese Angaben differiren jedoch

---

nehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einem Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft. Dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff apriori. Aehnliche Stelle findet sich Kants Logik, Einleitung No. III. S. 20 u. 21.

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, I. Buch, I. Abschn. S. 308. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio); eine objective Perception ist Erkenntniss (cognitio). Diese ist entweder Anschauung (intuitus) oder Begriff (conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; diese mittel-

mit anderen Angaben Kants in verschiedenen Puncten. Erstens wird meistentheils die Anschauung als die Art angesehen, der die Wahrnehmung und Empfindung untergeordnet ist und zwar wird die Wahrnehmung als Anschauung mit Bewusstsein, die Empfindung als Materie der empirischen Anschauung definirt. Ich werde daher von der Anschauung, Wahrnehmung, vom Begriff und von der Idee handeln, weil Kant diese Erkenntnissstücke in den meisten Fällen als selbständige und individuelle Erkenntnissformen anführt.

a) Anschauung.

Alle Vorstellungen stellen entweder ein einzelnes Ding oder eine Gattung vor. Da nun das einzelne Ding nur sinnlich vorgestellt werden kann, so sind alle Vorstellungen der ersteren Art sinnliche Vorstellungen oder Anschauungen, die der zweiten Art dagegen Begriffe. Alle Anschauungen gehen daher unmittelbar auf den Gegenstand und ihre Elemente sind Form und Inhalt. Die Formen sind in allen Fällen Raum und Zeit und zwar ist die erstere unter allen Umständen in der Form jeder Anschauung vorhanden. Die Materie der Anschauung wird entweder aus den Empfindungen des inneren und äusseren Sinnes gebildet, oder das Mannigfaltige der Form der Anschauung giebt zugleich ihre Materie ab. Je nach der Verbindung dieser Elemente werden daher die Anschauungen in reine und empirische eingetheilt, und die empirischen wieder in äussere und innere[1]). Die reinen Anschauungen bestehen der Form und der Materie nach nur aus den Formen des inneren und äusseren Sinnes, sie enthalten deswegen lediglich nur die Form, unter der etwas angeschaut wird, und sind apriori möglich. Die empirischeu Annchauungen be-

bar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat, heisst Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der reine Vernunftbegriff. Eine ähnliche Stelle findet sich Kants Logik, Einleitung No. VIII., S. 96 und 97.

1) Kr. d. r. V. II. Theil transsc. Logik, Einleitung No. I. Anschauungen und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnisse aus. Beide sind entweder rein oder empirisch. Empirisch wenn Empfindung darin enthalten ist; rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist.

stehen aus den Formen der beiden Sinne und aus der Empfindung, welche die Gegenwart des Objects immer voraussetzt, sie sind desswegen stets aposteriori[1]). Die äussere Anschauung ist eine derartig beschaffene, in welcher die Empfindung nur räumlich angeschaut und angeordnet werden kann. Da sie aber den inneren Sinn afficiren muss, um Anschauung zu werden, so kommt noch die Form des inneren Sinnes, die Zeit, hinzu, und ihre Form besteht daher aus Raum und Zeit. Die innere Anschauung ist eine solche, deren Materie nur zeitlich angeschaut und angeordnet werden kann. Die Wahrnehmung endlich, erklärt Kant meistens als eine Anschauung, deren man sich bewusst ist (perceptio)[2]). An anderen Stellen jedoch erklärt er die Perception als eine Vorstellung, deren man sich bewusst ist, die Anschauung dagegen als eine Form der objectiven Perception. Häufiger findet sich aber die erste Definition der Wahrnehmung, und fast nur im ersteren Sinne spricht Kant von den Wahrnehmungen in Urtheilen.

b) Begriffe.

Wir haben der Darstellung der Kantischen Lehre vom Begriff seine Ansicht von der Anschauung vorausgeschickt, weil wir die Logik nicht als eine Denk-, sondern als Erkenntnisslehre betrachten, welche sämmtliche Theile der Erkenntniss, also auch die Anschauung zu behandeln hat. Mit dem Namen der Anschauung bezeichneten wir eine ganze Gruppe von Erkenntnissformen, die sich durch ihren intuitiven Character als zusammengehörige kenntlich machen. Es war im Allgemeinen wenig über dieselben zu berichten, weil diese Formen bei den Wolfianern keinen Einlass in die Logik fanden, sondern für sich in der Aesthetik behandelt wurden und auch Kant sich dieser Ansicht anschloss. Nur einige Episoden hat er des Contrastes wegen

---

1) Ebendaselbst. S. 100. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird. Nur allein reine Anschauungen sind apriori möglich, empirische nur aposteriori. Aehnliche Stellen finden sich transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst., I. Abschn. S. 112 u. 113, Fortschritte d. Metaphys. seit Leibnitz und Wolf. S. 495—502. Kants Logik, Einleitung, No. VIII, S. 96.

2) Proleg. II. Theil. § 20. S. 53. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewusst bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die bloss den Sinnen angehört.

aus der Aesthetik in die Propädeutik der Logik hinübergenommen. Die neue Aesthetik aber, welche Kant aufbaute, hat ausser dem Objecte sehr wenig mit der Baumgartenschen gemeinsam und den grössten Theil derjenigen Gegenstände, die Meier in seiner Logik als Objecte der Aesthetik bezeichnet, hat Kant in seiner kritischen Periode der angewandten allgemeinen Logik überwiesen, die er nicht bearbeitet hat. Aus diesen Gründen waren wir für die Darstellung der Anschauung auf einzelne zerstreute Bemerkungen angewiesen, die sich spärlich genug in der Kritik der reinen Vernunft vorfinden. Ganz anders gestalten sich die Umstände bei dem vorliegenden Gegenstande. Das Denken oder die discursive Erkenntniss wurde von den Wolfianern, wie von Kant als das eigentliche Object der Logik angesehen und wir haben daher für die Formen dieser Erkenntnissart ein ziemlich reichliches Material. Ehe wir jedoch zur Darstellung der einzelnen Formen übergehen, wollen wir kurz den Character der discursiven Erkenntniss überhaupt feststellen. Das Denken ist nun die Handlung gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen[1]), Denken ist daher die Erkenntniss durch Begriffe, diese aber dienen zum Urtheilen, die Urtheile wiederum haben ihr Wesen darin, dass viele mögliche Erkenntnisse in einer zusammengezogen werden. Das Denken ist daher eine Function oder die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen[2]). Das Denken allein kann desswegen auch kein Object erkennen, sondern nur, indem ich eine gegebene Anschauung in Bezug auf die Einheit des Bewusstseins bestimme,

---

1) Kr. d. r. V. II. Theil, Analytik, II. Buch, III. Hauptst. S. 257. Das Denken ist die Handlung gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen.

2) Ebendaselbst I. Buch, I. Hauptst., I. Abschn., S. 112. Also ist die Erkenntniss eines jeden wenigstens des menschlichen Verstandes eine Erkenntniss durch Begriffe. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als dass er dadurch urtheilt. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich .... und viele mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so dass der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem Obigen ein Vermögen zu denken.

erkenne ich ein Object[1]). Die Begriffe sind also die nothwendigen Bedingungen des Denkens; denn dieses letztere besteht wesentlich in einem Ordnen der Vorstellungen unter dieselben. Sie sind daher allgemeine oder mittelbare Vorstellungen, welche sich nur durch ein mehreren Gegenständen gemeinsames Merkmal auf ein Object beziehen[2]) Jeder derselben aber, der objective Realität haben soll, erfordert erstens die logische Form eines Begriffs, zweitens die Möglichkeit, dass ihm ein Gegenstand gegeben werden könne, auf den er sich beziehen kann, die erstere wird Form, die letztere Materie des Begriffs genannt, ohne Materie hat der Begriff keinen Sinn, er ist leer und enthält nur die logische Function aus etwaigen Datis einen Begriff zu machen. Die Materie des Begriffes ist das mehreren Gegenständen gemeinsame Merkmal; denn durch das Merkmal eines Dinges ist es möglich, einem Begriff einen Gegenstand zu geben, auf den er sich bezieht[3]). Die Merkmale theilt Kant wie die Wolfianer ein[4]), aber er unterscheidet auch analytische und synthetische Merkmale wegen ihres Gebrauchs zur Bildung der Begriffe, jedoch führt er diese Eintheilung nirgends an, sondern bedient sich ihrer nur. Man muss aber bei Kant nicht nur seine ausdrücklichen Erörterungen über Logik, sondern auch seinen Gebrauch der Logik in den von ihm stammenden Werken berücksichtigen. Ausserdem wird diese Eintheilung auch in Kants Logik aufgeführt[5]) und ist völlig origi-

---

1) Ebendaselbst II. Hauptst. I. Abschn. § 22. S. 148. Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist also nicht einerlei.

2) Fortschr. der Metaph. seit Leibnitz und Wolf, I. Abtheilung. S. 496. Und aus einem Begriff d. i. einer mittelbaren Vorstellung durch ein Merkmal, das mehreren Gegenständen gemein ist. Kr. d. r. V. II. Theil Analytik, I. Buch, I. Hauptst., I. Abschn. S. 112. Die Begriffe also (beruhen) auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.

3) Ebendaselbst transsc. Analytik, II. Buch, III. Hauptst. S. 251. Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letzteren hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Function enthalten mag, aus etwaigen Datis einen Begriff zu machen.

4) Ueber eine Entdeckung zur Kritik der reinen Vernunft, II. Abschn. S. 454 und 455, und Kants Logik, Einleitung, No. VIII. S. 84—93.

5) Kants Logik, Einleitung, Nr. VIII. S. 85. Es giebt unter den Merkmalen mancherlei specifische Unterschiede, auf die sich folgende Klassifi-

nell und mit der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile zusammenhängend. Ebenso theilt Kant auch die Merkmale in bejahende und verneinende in Bezug auf ihren Inhalt selbst, während eine solche Eintheilung bisher nur in Bezug auf das Verhältniss zum Subject im Urtheile gemacht worden war. Im ersteren Falle ist die Bejahung und Verneinung eine transscendentale, während sie im letzteren Falle nur logisch ist. Die transscendentale Bejahung aber ist ein Etwas, dessen Begriff an sich selbst schon ein Sein ausdrückt und daher Realität genannt wird, die logische Bejahung dagegen hängt nicht einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu einem anderen im Urtheile an. Ebenso drückt die transscendentale Verneinung ein blosses Nichtsein aus, die logische dagegen bezeichnet nur eine Verhältnissart zweier Begriffe im Urtheile[1]). Diese Eintheilung der Merkmale ist Kants völliges Eigenthum, sie ist die nothwendige Consequenz jener Unterscheidung zwischen logischem und wirklichem Sein, die Kant schon in seiner Schrift „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" machte[2]). Die Merkmale, welche die Begriffsmaterie ausmachen,

---

cation derselben gründet. Analytische oder synthetische Merkmale. — Jene sind Theilbegriffe meines wirklichen Begriffs, diese dagegen sind Theilbegriffe des bloss möglichen ganzen Begriffs. — Erstere sind alle Vernunftbegriffe, die letzteren können Erfahrungsbegriffe sein.

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, II. Buch, III. Hauptst., II. Abschn., S. 464. Wenn wir alle möglichen Prädicate nicht bloss logisch, sondern transscendental d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen apriori gedacht werden kann, erwägen, so finden wir, dass durch einige derselben ein Sein, durch andere ein blosses Nichtsein vorgestellt wird. Die logische Verneinung die lediglich durch das Wörtchen: nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu einem andern im Urtheile an. Eine transscendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtsein an sich selbst, dem die transscendentale Bejahung entgegengesetzt wird, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Sein ausdrückt und daher Realität (Sachheit) genannt wird.

2) Kants Logik hat unter Nummer acht S. 84 und 85 eine längere Erörterung über das Wesen der Merkmale. Das Merkmal eines Dinges wird als Theil der Erkenntniss desselben oder als Partialvorstellung, sofern sie als Erkenntnissgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird, definirt. Das Merkmal kann daher als Vorstellung an sich selbst und als Theilbegriff oder Erkenntnissgrund eines Dinges angesehen werden. Als Erkenntnissgrund ist das Merkmal von einem zweifachen Gebrauche, von einem innerlichen oder äusserlichen. Der erstere besteht in der Ableitung, um durch

haben ferner auch eine bestimmte Structur und Verbindung. Die Verbindung (coniunctio) ist nämlich entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus), die Zusammensetzung ist die Verbindung nicht nothwendig verbundener Merkmale, die Verknüpfung ist die Synthesis nothwendig verbundener Merkmale. Die erstere ist entweder Aggregation oder Koalition [1]) und die Logik Kants nennt demgemäss eine Verbindung coordinirter oder unmittelbarer Merkmale zu einem Begriff ein Aggregat, eine Verbindung subordinirter oder mittelbarer Merkmale eine Reihe. Ebenso soll die Synthesis in der Aggregation coordinirter Merkmale auf die extensive oder ausgebreitete Deutlichkeit, die Analysis in der Reihe subordinirter Merkmale auf die intensive oder tiefe Deutlichkeit gehen [2]). Zwei in einem Begriff nothwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein und zwar so, dass diese Einheit entweder als analytisch oder als synthetisch nach dem Gesetze der Identität oder der Causalität betrachtet wird [3]). Was endlich das Verhältniss des Begriffes zur

---

Merkmale als ihre Erkenntnissgründe die Sache selbst zu erkennen, der zweite besteht in der Vergleichung, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit anderen nach den Regeln der Identität und Diversität vergleichen. In den Kantischen Werken finden sich zwar nicht ähnliche Erörterungen, aber die Zergliederung der Urtheile und Schlüsse im Anfange der Schrift „Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ zeigt, dass Kant eine gleiche Ansicht vom Wesen der Merkmale hat, daher ist anzunehmen, dass diese Erörterungen in der Kant-Jäscheschen Logik von Kant stammen.

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, II., Hauptst. III. Abschn., S. 185, (Anmerkung). Alle Verbindung (conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört, welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Koalition eingetheilt werden kann. Die zweite Verbindung ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es nothwendig zu einander gehört.

2) Kants Logik. Einleitung. No. VIII. S. 86. Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heisst ein Aggregat; die Verbindung subordinirter Merkmale eine Reihe. Mit der Synthesis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmale wächst die extensive oder ausgebreitete Deutlichkeit, sowie mit der weitern Analysis der Begriffe in der Reihe subordinirter Merkmale die intensive oder tiefe Deutlichkeit.

3) Kr. d. pr. V., II. Buch II. Hauptst. S. 133. Zwei in einem Begriffe nothwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, dass die Einheit als analytisch (logische

Materie betrifft, so ist derselbe in Hinsicht auf das, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, der nur für das Verhältniss des Begriffs zu den Merkmalen in Hinsicht ihrer logischen Form gilt, während für das Verhältniss der Materie selbst zu dem Inbegriff aller möglichen Merkmale oder Prädicate der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung gilt, dass jedem Dinge von allen möglichen Prädicaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen müsse. Das erste Verhältniss ist daher ein logisches, das zweite ein transscendentales, weil es auf den Inhalt, nicht auf die logische Form geht[1]).

Für die Eintheilung der Begriffe in ihre Arten, nimmt Kant die Begriffsmaterie als fundamentum divisionis und theilt daher dieselben erstens in reine und empirische Begriffe, von denen jene apriori sind und Notionen heissen, diese immer aposteriori sind. Ein empirischer Begriff ist nun ein solcher dessen Synthesis von der Erfahrung erborgt ist, während die Synthesis des reinen Begriffs die Bedingung apriori ist, auf der Erfahrung überhaupt beruht[2]). Die reinen Begriffe haben zwei Arten, die erste Art um-

---

Verknüpfung) oder als synthetisch (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Causalität betrachtet wird.

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, II. Buch, III. Hauptst., II. Abschn. S. 462 u. 463. Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatze der Bestimmbarkeit: dass nur eins von je zwei einander contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht und daher ein bloss logisches Princip ist. Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muss. Dieses beruht nicht bloss auf dem Satze des Widerspruches, denn es betrachtet ausser dem Verhältniss zweier einander widerstreitenden Prädicate, jedes Ding noch im Verhältniss auf die gesammte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt, und indem es solche als Bedingung apriori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding vor, wie es von dem Antheil, den es an jener gesammten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite. Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloss die logische Form. Aehnliche Stellen finden sich Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, Abschnitt I, § 1 u. § 2, S. 139 u. 140.

2) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, II. Hauptst. III. Abschn. No. 4, S. 231. Ein Begriff der eine Synthesis in sich fasst, ist für leer zu

fasst die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit, die zweite Art die Kategorien als Begriffe des Verstandes [1]). Die empirischen Begriffe sind Objectsbegriffe und da Objecte nur in der Anschauung gegeben sind, so können sie aus der Anschauung entnommen werden. Sie enthalten daher als Merkmale etwas, was in der Sinnenanschauung schon begriffen war und nur der logischen Form d. i. der Allgemeingültigkeit nach sich von der Anschauung der Sinne unterscheidet [2]). Zeigt man daher, dass das Merkmal eines empirischen Begriffs in einer Sinnenanschauung enthalten sei, so ist seine objective Realität bewiesen, oder der Begriff ist empirisch deducirt [3]). Die reinen Begriffe apriori sind Verknüpfungsbegriffe und zwar verknüpfen sie entweder das Mannigfaltige der Anschauung, wie der Begriff des Raumes und der Zeit, oder sie verknüpfen die Vorstellungen und Begriffe selbst, wie die Kategorien. Sie sind daher nur dadurch möglich, dass man die Bedingungen apriori der Möglichkeit der Erfahrung auffindet und haben nur dadurch objective Realität, dass sie sich auf die Materie der Anschauungen oder auf die letzteren selbst und die empirischen Begriffe als ihre Objecte beziehen [4]). Der

---

halten und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heisst er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der, als Bedingung apriori, Erfahrung überhaupt beruht, und dann ist es ein reiner Begriff.

1) Ebendaselbst I. Buch, II. Hauptst., I. Abschn. § 13., S. 129. Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinstimmen, dass sie beiderseits völlig apriori sich auf Gegenstände beziehen, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien als Begriffe des Verstandes.

2) Fortschritte d. Metaph. seit Leibnitz und Wolf. I. Abtheilung S. 505. Wenn nun ein Begriff ein von der Sinnenvorstellung genommener, d. i. empirischer Begriff ist, so enthält er als Merkmal, d. i. als Theilvorstellung etwas, was in der Sinnenanschauung schon begriffen war und nur der logischen Form, nämlich der Gemeingültigkeit nach, sich von der Anschauung der Sinne unterscheidet.

3) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, II. Hauptst., I. Abschn. § 13. Und unterscheide sie (die transscendentale Deduction) von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Begriff entsprungen.

4) Ebendaselbst I. Hauptst. III. Abschn. § 10. S. 120. Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in

Beweis ihrer objectiven Realität ist also nur dann geliefert, wenn die Art, wie sich Begriffe apriori auf Gegenstände beziehen können, erklärt wird. Diese Erklärung aber ist die transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe apriori [1]). Eine zweite Eintheilung der Begriffe ist die in gegebene und willkürlich gemachte. Ist die Materie gegeben, so braucht ihr nur durch die logischen Verstandesacte der Comparation, Reflexion und Abstraction die logische Form des Begriffs ertheilt werden; soll die Materie erst geschaffen werden, so geschieht es durch Synthese schon vorhandener Merkmale. Gegeben der Materie nach sind alle Arten der Begriffe mit Ausnahme der mathematischen, welche willkürlich gemachte sind. Daher sind alle gemachten Begriffe apriori, weil Raum und Zeit apriorische Anschauungen sind [2]). Eine dritte Eintheilung ist die in Objects-, Verknüpfungs-, Vergleichungs- und heuristische Begriffe. Die Objectsbegriffe fallen mit den empirischen zusammen, sie werden auch ostensive Begriffe genannt, weil sie immer etwas von der Beschaffenheit der Gegenstände aussagen. Die Verknüpfungsbegriffe fallen mit den reinen zusammen [3]), es bleiben daher nur die letzten beiden Arten zu erörtern übrig. Die Vergleichungsbegriffe enthalten die möglichen Arten der Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Be-

---

einer Anschauung Einheit, welche allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst. Nachträge aus der ersten Ausgabe, der Deduction d. r. Verstandesbegriffe II. Abschn. S. 659. Will man daher wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich seien, so muss man unterscheiden, welches die Bedingungen apriori sind, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt.

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, II. Hauptst., I. Abschn. § 13. S. 129. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe apriori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben. Aehnliche Stellen finden sich Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, I. Abschnitt § 3 und Anmerkung 1.

2) Unters. üb. d. Deutlichkeit d. Grundsätze, I. Betrachtung, § 1, S. 79. Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wegen kommen, entweder durch die willkürliche Verbindung der Begriffe, oder durch Absonderung von derjenigen Erkenntniss, welche durch Zergliederung ist deutlich gemacht worden. Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, I. Abschnitt, § 4.

3) Proleg. II. Theil, § 39, S. 84. Obgleich diese (die reinen Verstandesbegriffe) Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objects selbst, jene (die Reflexionsbegriffe) aber nur der blossen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind.

griff von den Dingen vorhergeht. Sie haben jedoch nur dann eine richtige und sichere Anwendung, wenn vorher durch transscendentale Reflexion die Erkenntnisskraft bestimmt ist, welcher die zu vergleichenden Vorstellungen angehören. Die möglichen Arten der Vergleichung sind nur vier, daher giebt es auch nur vier Vergleichungsbegriffe, den Begriff der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und des Aeusseren, des Bestimmbaren und der Bestimmung[1]). Die heuristischen Begriffe sind die reinen Vernunftbegriffe oder die Ideen. Die Idee ist ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Sie sind daher transscendental, Begriffe der reinen Vernunft und nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben[2]). Sie enthalten das Unbedingte auf welches die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und heissen desshalb geschlossene Begriffe, haben sie subjective Gültigkeit, so sind es richtig geschlossene Begriffe (conceptus ratiocinati), sind sie durch einen Schein des Schliessens erschlichen, so heissen sie vernünftelnde Begriffe (conceptus ra-

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, III. Hauptst. Anhang S. 269. Das Verhältniss aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszustande zu einander gehören können, sind die der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und des Aeussern, endlich des Bestimmbaren und der Bestimmung. Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleiheit ..... zu kommen. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführten Begriffe, Vergleichungsbegriffe nennen (conceptus comparationis). Die transscendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Komparation der Vorstellungen unter einander.

2) Ebendaselbst transsc. Dialektik, I. Buch, II. Abschn., S. 313. Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transscendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft, denn sie betrachten alle Erfahrungserkenntniss als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind übrigens transscendental und übersteigen die Grenze aller Erfahrung.

tiocinantes)[1]). Die Ideen zeigen nicht an die Beschaffenheit der Gegenstände, sondern nur die Art, wie wir unter ihrer Leitung die Beschaffenheit und Verknüpfung der Erfahrungsgegenstände suchen sollen, sie sind daher nicht ostensive, sondern heuristische Begriffe[2]). Die Ideen entspringen ferner nicht aus der Vernunft, sondern aus dem Verstande; denn sie sind nur bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien[3]). sie haben endlich keine objective, sondern subjective, transscendentale Realität, und zwar dadurch, dass wir durch einen nothwendigen Vernunftschluss auf sie gebracht werden. Die subjective Ableitung der Ideen aus der Natur unserer Vernunft ist also der Nachweis ihrer transscendentalen Realität, und er wird die subjective Deduction genannt[4]). Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die in sinnliche und intelectuelle oder problematische Begriffe. Sinnlich sind alle Begriffe, welche sich unmittelbar oder mittelbar auf eine Anschauung beziehen, durch die ihr Gegenstand gegeben wird. Intellectuell dagegen sind Begriffe, welchen kein korrespondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Der problematische Begriff enthält daher keinen Widerspruch und hängt als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zu-

1) Ebendaselbst I. Buch. S. 302. Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas ...., etwas worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, haben dergleichen Begriffe dessen ungeachtet objective Gültigkeit, so können sie conceptus ratiocinati (richtig geschlossene Begriffe) heissen, wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schliessens erschlichen und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genannt werden. Eine ähnliche Stelle ist Kants Logik allgemeine Elementarl. I. Abschn. § 3. Anmerkung 2.

2) Ebendaselbst, Anhang zur transsc. Dialektik, von der Endabsicht der natürl. Dialektik. d. mensch. Vernunft. S. 530. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen.

3) Ebendaselbst, II. Buch, II. Hauptst., I. Abschn., S. 347. Also werden erstlich die transscendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sein.

4) Ebendaselbst, I. Buch, III. Abschn. S. 319. Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine objective Deduction möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern konnten...... Aber eine subjective Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen.

sammen. In diese Kategorie muss der Begriff des Noumenon eingereiht werden, ferner der Begriff des Gegenstandes der transscendentalen Ideen, endlich die Kategorien in ihrem transscendentalen Gebrauche, während zu den sinnlichen Begriffen alle Begriffsarten gehören in ihrem empirischen Gebrauche. Der Gebrauch der problematischen Begriffe ist durchweg dialektisch mit Ausnahme des ersten Begriffs, der als Grenzbegriff für die sinnliche Anschauung einen negativen richtigen Gebrauch hat. Der Gebrauch der sinnlichen Begriffe ist natürlich richtig[1]). Die letzte Eintheilung der Begriffe ist die in reflectirte und geschlossene Begriffe. Jene enthalten die Einheit der Reflexion über die Erscheinung, diese enthalten das Unbedingte, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt. Zur letzten Art gehören nur die Vernunftbegriffe, deren Wesen bereits erörtert wurde, zu der ersten Art alle übrigen Begriffsarten[2]).

Die logische Form der Begriffe ist natürlich immer aus dem Verstande entsprungen, sie besteht in der Allgemeinheit und wird durch die Comparation, Reflexion und Abstraction erzeugt[3]). Die

---

1) Ebendaselbst, transsc. Analytik, II. Buch, III. Hauptst. S. 264. Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen. Der Begriff eines Noumeni, bloss problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Der Begriff eines Noumenon ist also nur ein Grenzbegriff, und also bloss von negativem Gebrauch. S. 258. Die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloss transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist.

2) Ebendaselbst, transsc. Dialektik, I. Buch, S. 301. Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft . . ., so sind sie doch nicht bloss reflectirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht, aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, insofern sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewusstsein gehören sollen. Siehe Anmerkung 4. S. 64.

3) Fortschritte d. Metaph. seit Leibn. und Wolf. I. Abtheilung, S. 505. So enthält er (der Begriff) etwas, was . . . . ., und nur der logischen Form, nämlich der Gemeingültigkeit nach, sich von der Anschauung unterscheidet. Eine ähnliche Stelle ist Kants Logik allgemeine Elementarl. I. Abschn. §. 2 S. 140, § 5 u. 6 S. 143—147.

Möglichkeit der Begriffe hängt von ihrer Widerspruchslosigkeit ab, jedoch ist diese nur das logische Merkmal der Möglichkeit, und der Begriff kann daher trotz ihrer ein leerer sein, wenn nicht die objective Realität der Synthesis d. i. die reale Möglichkeit dargethan wird. Der Beweis der letzteren aber beruht nicht auf dem Satze des Widerspruchs, sondern auf Principien möglicher Erfahrung [1]). In der Lehre über den Inhalt und Umfang der Begriffe, über ihre Verhältnisse unter einander, wie Gattung, Art, höherer, niederer, weiterer, engerer Begriff, stimmt Kant mit den Wolfianern überein [2]). Nur seine Ansicht über die höchste Gattung und niedrigste Art weicht von der der Wolfianer ab. Denn eine höchste Gattung kann es geben, weil alle Dinge in einem Merkmale übereinstimmen können, aber keine niedrigste Art, weil der Begriff sich nur mittelbar auf das Ding bezieht, und daher nicht durchgängig bestimmt sein kann, wie die Anschauung, die unmittelbar auf das Ding bezogen wird [3]). Ehe wir nun das Capitel von dem Begriff verlassen, soll noch kurz der Gebrauch desselben erörtert werden. Wir haben schon bei den einzelnen Begriffsarten angegeben, wodurch sie objective Realität enthalten, und diese Angabe bezeichnet auch indirect die Grenzen

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, II. Buch, III. Hauptst., IV. Abschn., S. 479. Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit. Allein er kann nichts destoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird; welches aber jederzeit auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis beruht.

2) Ebendaselbst, Anhang zur transsc. Dialektik S. 519, Kants Logik, Elementarl. I. Abschn. § 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13.

3) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik. Anhang, S. 522. Aber zu verschiedenen Horizonten d. i. Gattungen lässt sich ein gemeinschaftlicher Horizont gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist. S. 519. Daher jede Gattung verschiedene Arten, diese aber verschiedene Unterarten erfordert, und, da keine der letzteren stattfindet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als conceptus communis) hätte, so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, dass keine Art an sich selbst als die unterste angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen sein könne, folglich jederzeit andere Begriffe d. i. Unterarten unter sich enthalten müsse.

ihres Gebrauchs, daher können wir uns hier kurz fassen. Der Verstand kann die Begriffe nicht anders gebrauchen, als dass er sie zu Urtheilen verwendet, indem er einzelne Vorstellungen den allgemeinen Vorstellungen oder Begriffen subsumirt[1]). Diese ihre Verwendung zur Subsumtion ist aber nur vermöge eines Schemas möglich, weil in allen Subsumtionen der zu subsumirende Gegenstand mit dem Begriffe, unter den er subsumirt wird, gleichartig sein muss. Der directe Gegenstand der Erfahrung aber oder das Bild desselben stellt niemals die Allgemeinheit des Begriffsobjects dar, daher beziehen sich alle Begriffe nur auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäss einem gewissen allgemeinen Begriff[2]). Das Schema ist aber immer ein Product der Sinnlichkeit, daher kann der Gebrauch der Begriffe immer nur ein sinnlicher, empirischer sein[3]).

Kants Formalismus und die Wolfianer.

Wir hatten schon in einem früheren Abschnitte bemerkt, dass Kants Logik die formalistische Ansicht von den Erkenntnissformen zuerst vertreten habe, es ist nun jetzt hier die Gelegenheit geboten diesen Satz näher auszuführen. Wie alle neuen Systeme und Ansichten in ihrer ersten Gestalt meistens nicht ihre völlige Ausbildung haben und noch weniger völlig consequent durchgeführt sind, so ist es auch bei der Kantischen Logik der Fall. Sie ist keine streng formale Logik, sondern zeigt öfters ächt realistische Züge,

---

1) Ebendaselbst, transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst. I. Abschn. S. 112. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urtheilt.

2) Ebendaselbst, II. Buch, I. Hauptst., S. 168. In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muss die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein. S. 171. In der That liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zu Grunde. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe.

3) Ebendaselbst, II. Buch, III. Hauptst., S. 257. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft. Fehlt diese Bedingung der Urtheilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg. Hieraus folgt, dass die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatz a priori zulange, und dass die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transscendentalem Gebrauche sind.

wie wir noch zu sehen Gelegenheit haben werden, sie ist ein Gemisch, in dem Formalismus vorwiegt. Dieser ihr Character aber kommt lediglich daher, dass sie zum ersten Male wieder die Frage nach dem Verhältniss von Erkenntniss- und Seinsformen aufwirft, nachdem seit dem Untergange des scholastischen Nominalismus und Realismus diese Frage durch andere, besonders durch die nach dem Ursprung der Erkenntniss während der ersten Epoche der neueren Philosophie in den Hintergrund gedrängt worden war. Ein solcher ächt formalistischer Zug zeigt sich nun in Kants Ansicht vom Begriffe, daher nehmen wir hier Anlass diese Erscheinung in Kants Logik näher zu erörtern. Kant behauptet, dass jeder Begriff eine allgemeine Vorstellung sei, welche sich nicht direct auf das Ding beziehe, sondern nur indirect vermittelst eines mehreren Dingen gemeinsamen Merkmals. Wenn aber auch das Ding nicht das entsprechende Object des Begriffs ist, so könnten es doch die vielen Dinge, welche ein gemeinsames Merkmal besitzen, d. i. die Gattung sein, und der Begriff würde demnach das Wesen der Gattung ausdrücken, wie die heutige realistische Logik Schleiermachers behauptet. Jedoch diese Annahme setzt voraus, dass Kant die Realität der Gattungen supponirt habe, was keineswegs der Fall ist; denn er behauptet direct (Anhang zur transscend. Dialektik, S. 527 u, 528[1]), dass weder Gattungen

---

1) Anhang zur transsc. Dialektik, S. 527 u. 528. Auf solche Weise vermag bei diesem Vernünftler mehr das Interesse der Mannigfaltigkeit, bei jenem aber das Interesse der Einheit. Ein jeder derselben glaubt sein Urtheil aus der Einsicht des Objects zu haben, und gründet es doch lediglich auf der grösseren oder kleineren Anhänglichkeit an einem von beiden Grundsätzen, deren keine auf objectiven Gründen beruht, sondern nur auf dem Vernunftinteresse, und die daher besser Maximen als Principien genannt werden könnten. Wenn ich einsehende Männer mit einander wegen der Characteristik der Menschen, der Thiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite sehe, da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharactere, oder entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien, Raçen u. s. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, dass die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterschied nur auf äusseren Zufälligkeiten beruhe, so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betracht ziehen, um zu begreifen, dass es für beide viel zu tief verborgen liege, als dass sie aus Einsicht in die Natur des Objects sprechen könnten. Es ist nichts Anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon....

noch Arten real seien, und leitet das Allgemeine und die Besonderung der Erkenntniss aus regulativen Ideen der Vernunft ab, die mit den Objecten nichts zu thun haben. Hieraus folgt, dass der Begriff eine Erkenntnissform sei, die lediglich aus einem besondern Interesse der Vernunft oder aus regulativen Ideen derselben ihren Ursprung habe, und keine analoge Form in der Natur aufzuweisen habe. Diese Ansicht ist natürlich der reinste Formalismus, der sich eben so sehr vom Schleiermacherschen Realismus als vom alten Wolfianismus unterscheidet. Denn der letztere erklärt jede Vorstellung für einen Begriff, deren Object als Eins vorgestellt werden kann. Also giebt es einerseits Begriffe, deren Objecte wirklich Eins sind, die einzelnen Begriffe, andererseits Begriffe, deren Objecte nur als Eins gedacht werden können, die abgesonderten Begriffe. Der Wolfianismus ist daher unbewusst ein Gemisch von Realismus und Formalismus, weil die Objecte der Begriffe theilweise wirklich, theilweise nur ideal sein sollen, und weil Wolfianer diese Fragen nicht aufwarfen und erörterten[1]). Kant kann unmöglich einzelne Begriffe annehmen, die Wolfianer können nicht mit Kant behaupten, dass es keine unterste Art, keinen allseitig bestimmten Begriff gebe. Kant trennt scharf Form und Materie der Begriffe, nur mit der Form kann es nach ihm die Logik zu thun haben, nur den Ursprung der Form, die Methode ihrer Erzeugung, das Kriterium ihrer Wahrheit kann die Logik angeben. Die Wolfianer wissen nichts von Form und Materie der Begriffe, der Ursprung der Begriffsform ist ihnen der

1) Meiers Vernunftlehre, VIII. Abschnitt, § 282. Durch einen Begriff verstehen wir, eine jedwede Vorstellung oder Erkenntniss einer Sache in einem Dinge, welches das Vermögen zu denken besitzt. § 287. So viele Erkenntnissvermögen unsere Seele besitzt, so viele verschiedene Wege haben wir, zu Begriffen zu gelangen. § 288. Die Erfahrung ist der allererste Weg, durch welchen wir zu Begriffen von Dingen gelangen. § 291. Die Wahrheit und Gewissheit der Erfahrungsbegriffe ist überhaupt sehr leicht zu erweisen. § 292. Die andere Art der gelehrten Begriffe wird durch die logische Abstraction, oder Absonderung derselben von anderen Begriffen erlangt. § 293. Alle Begriffe, welche vermittelst der Abstraction gemacht werden, heissen abstracte oder abgesonderte Begriffe. § 299. Wir können auch, als freie Schöpfer, gelehrte Begriffe hervorbringen: und das ist der dritte Weg, durch welchen wir zu dergleichen Begriffen gelangen, den wir die willkürliche Verbindung der Begriffe nennen. § 293. Und man setzt ihnen die einzelnen Begriffe entgegen, als durch welche wir uns einzelne Dinge oder wirkliche Dinge vorstellen.

des ganzen Begriffs, die Wahrheit der Logik die ganze Wahrheit. Die Wolfianer wissen nichts von einer transscendentalen Vergleichung, Bejahung, Verneinung, sie kennen keine anderen Begriffsarten, als einzelne, abgezogene und willkürlich gemachte. Die heuristischen und ostensiven, die intellectuellen und sinnlichen, die empirischen und reinen, die reflectirten und geschlossenen, die Verstandes- und Vernunftbegriffe sind Kants Eigenthum. Sie sind die Frucht der vorkritischen Periode und der Untersuchungen über die reine Vernunft, und einen wie grossen Werth Kant jener Entdeckung und Unterscheidung der genannten Begriffsarten beilegte, geht daraus hervor, dass er ausdrücklich behauptet, erst jetzt sei durch diese gewonnenen Resultate eine Metaphysik möglich [1]). Man kann daher mit Recht behaupten, die Kenntniss der Kantischen Logik sei eine Vorbedingung für das Verständniss der Kritik der reinen Vernunft, aber mit ebensoviel Recht kann man das Gegentheil behaupten, und historisch sind Kants logische Leistungen nur aus den in der Kritik der reinen Vernunft gewonnenen Resultaten abzuleiten möglich, und auch wirklich hervorgegangen. Denn Kant wusste noch nichts von reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen, als er seine kritischen Untersuchungen anstellte, sondern erst die Resultate derselben zwangen ihn, jene Begriffsarten zu unterscheiden. Endlich bietet dieses Kapitel über die Begriffe den eclatantesten Beweis, wie lückenhaft und unvollständig die Kant-Jäschesche Logik ist, wenn man den vorliegenden Inhalt mit dem vergleicht, was jenes Compendium über Begriffe vorträgt.

c) Urtheile.

Der Gebrauch der Begriffe bestand, wie wir sahen, darin, dass sie zu Urtheilen dienten. Die Darstellung der Urtheile muss daher der der Begriffe folgen, weil man dieselbe als die Darstel-

1) Proleg. II. Theil, § 41. Die Unterschiede der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Gundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse a priori enthalten soll, dass ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntniss der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihre Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken.

Tafel der Kantischen Begriffsarten.

empirische Begriffe

reine Begriffe

Begriffe d. Raumes u. d. Zeit, Kategorien, Ideen

willkürl. gemachte Begriffe

Begriffe d. Raumes u. d. Zeit

gegebene Begriffe

empir. Begriffe, Kategorien, Reflexionsbegriffe, Ideen

gegeb. Begriffe aposteriori, gegeb. Begriffe a priori

heuristische Begriffe,

Ideen

ostensive Begriffe

empir. Begriffe, Begriffe d. Raumes u. d. Zeit, Kategorien, Ideen

reflectirte Begriffe

empir. Begriffe, Begriffe d. Raumes u. d. Zeit, Kategorien, Reflexionsbegriffe

geschlossene Begriffe

Ideen

Objectsbegriffe,

empirische Begriffe, Begriffe d. Raumes u. d. Zeit,

Verknüpfungsbegriffe,

Kategorien, Ideen,

Vergleichungsbegriffe

Reflexionsbegriffe.

lung des Gebrauchs der Begriffe ansehen kann. Die Urtheile sind nun die Art gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen, wie schon das Wörtchen „ist" anzeigt [1]). Dieses geschieht aber dadurch, dass verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen geordnet werden. Die gemeinschaftliche Vorstellung ist aber ein Begriff, also werden in den Urtheilen Vorstellungen mittelbar durch Begriffe vorgestellt. Das Urtheil ist daher die mittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes, oder die Vorstellung einer Vorstellung desselben [2]). Der Begriff hat aber noch die Eigenthümlichkeit, dass viele Vorstellungen, welche in einem Merkmale übereinstimmen, durch ihn vorgestellt werden, und die Handlung, durch welche dieses geschieht, nennt man die Function der Einheit. Daher ist das Urtheil eine Function der Einheit unter unseren Vorstellungen, welche einen Gegenstand vermittelst einer höheren Vorstellung anstatt einer unmittelbaren erkennt und also viele mögliche Erkenntnisse in eine zusammenzieht [3]). Endlich verhält sich die allgemeine Vorstellung zu der besonderen, wie ihr Merkmal, daher heisst Urtheilen auch etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen,' oder wenn die besondere Vorstellung ein niederer Begriff ist im Verhältniss zur allgemeinen, einen Begriff durch ein unmittelbares Merkmal bestimmen [4]). Das Urtheilen besteht daher in dem Subsumiren einer Vorstellung unter eine andere, um denselben Einheit zu geben. Die Einheit wird aber durch

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Hauptst., II. Abschn., § 10. S. 145. — So finde ich, dass ein Urtheil nichts Anderes sei, als die Art gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnisswörtchen ist in denselben.

2) Ebendaselbst, I. Hauptst., I. Abschn. S, 113. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird.

3) Ebendaselbst, S. 113. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniss des Gegenstandes gebraucht und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden.

4) Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. § 1. S. 57. Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen, heisst urtheilen.

die Verbindung der Vorstellungen bewirkt[1]) und man kann daher in jedem Urtheile die gegebenen Vorstellungen als logische Materie von dem Verhältniss oder der Verknüpfung derselben als logischer Form unterscheiden[2]). Die logische Materie kann aus zwei Begriffen oder aus einem Begriffe und einer Anschauung oder aus mehreren Urtheilen bestehen. In der Materie unterscheidet Kant ein logisches oder reales Prädicat. Zum logischen Prädicat kann Alles dienen, selbst das Subject, weil dieses von sich selbst prädicirt werden kann. Das reale Prädicat oder die Bestimmung eines Dinges ist ein solches, das über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrössert[3]), es kann daher nicht im Subjecte schon enthalten sein. Formen oder Verknüpfungsarten giebt es aber so viele, als reine Verstandesbegriffe vorhanden sind, denn diese enthalten als Verknüpfungsbegriffe die möglichen Arten der Verbindung. Daher giebt es der Form nach folgende Urtheilsformen, quantitative, qualitative Urtheile, Urtheile der Relation und solche der Modalität. Jede dieser Arten hat wiederum mehrere individuelle Formen. Die quantitativen Urtheile sind nämlich entweder allgemeine oder besondere, oder einzelne. Die qualitativen Urtheile sind entweder bejahende oder verneinende, oder bejahend-verneinende d. i. exponible. Der Relation nach sind die Urtheile kategorische oder hypothetische, oder disjunctive[4]). Da nun dem Verhältnisse des Denkens

---

1) Proleg. II. Theil, § 22. S. 58. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urtheil.

2) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, III. Hauptst. Anhang, S. 272. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie, das Verhältniss derselben, die Form des Urtheils nennen.

3) Ebendaselbst, transsc. Dialektik, II. Buch, IV. Hauptst., IV. Abschn., S. 480. Zum logischen Prädicate kann Alles dienen, was man will, sogar das Subject kann von sich selbst prädicirt werden; denn die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädicat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrössert. Sie muss also nicht in ihm schon enthalten sein.

4) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst., II. Abschn. § 9. S. 174. Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die blosse Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, dass die Functionen des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden können, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden. 1) Quantität der Urtheile. Allgemeine, Besondere, Einzelne, 2) Qualität. Bejahende, Verneinende, Un-

nach die quantitativen und qualitativen Urtheile nur besondere Formen des kategorischen Urtheils sind — denn in allen sind die gegebenen Vorstellungen einander als Prädicat dem Subject zur Einheit des Bewusstseins untergeordnet —, und da sich diese Gleichartigkeit des Denkverhältnisses auch in der Gleichartigkeit ihrer Materie zeigt, die bei allen aus zwei Vorstellungen besteht, so lassen sich alle bisher genannten Urtheile dem Denkverhältnisse nach in kategorische, hypothetische und disjunctive eintheilen[1]). Die Materie der ersteren sind zwei Begriffe, die der anderen zwei Urtheile, die der letzten sind mehrere Urtheile[2]). In der Erörterung der Natur und des Wesens dieser Urtheilsformen stimmt Kant mit den Wolfianern überein[3]). Nicht nur aber das Verhältniss der gegebenen Begriffe, sondern auch das Verhältniss dieses genannten Verhältnisses zu unserem Denken begründet verschiedene Urtheilsformen, nämlich die modalen Urtheile, welche in problematische, assertorische und apodictische zerfallen und deren Unterschied nicht den Inhalt, sondern nur die Copula angeht[4]). Die zweite wichtige Eigenthümlichkeit der Urtheile besteht in der Beschaffenheit der Materie selbst. Es ist nämlich entweder der eine Theil der Materie im anderen impli-

---

endliche, 3) Relation. Kategorische, Hypothetische, Disjunctive, 4) Modalität. Problematische, Assertorische, Apodictische. Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, II. Abschn. § 31, S. 171. Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise, enthalten ist, so dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind exponible Sätze. Eine ähnliche Stelle ist, Fortschritte d. Metaphysik seit Leibnitz und Wolf, I. Abtheilung, S. 505.

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst., II. Abschn. No. 3 S. 116. Alle Verhältnisse des Denkens im Urtheilen sind die a) des Prädicats zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniss und der gesammelten Glieder der Eintheilung untereinander.

2) Ebendaselbst. In der ersteren Art der Urtheile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zwei Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniss gegen einander betrachtet. Proleg. II. Theil, § 39, Anmerkung S. 83. Ueber eine vorgelegte Tafel der Kategorien lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als 3) dass, sowie im Logischen kategorische Urtheile allen anderen zum Grunde liegen, so ..... .

3) Siehe Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst., II. Abschn. § 9. S. 116—118, III. Abschn. § 11, S. 125, transsc. Methodenlehre I. Hauptst., S. 556 u. 557, Untersuchg. ü. die Deutlichkeit d. Grundsätze, § 3, S. 102 und 103.

4) Siehe S. 73 Anmerkung 4.

cite enthalten und die Theile bilden daher ein Ganzes, oder die Theile der Materie sind völlig von einander verschieden und ihre Zusammengehörigkeit kann logisch nicht erkannt werden. Im ersteren Fall ist das Urtheil analytisch, d. h. das Prädicat sagt vom Subject etwas aus, was in ihm schon enthalten war und aus ihm nach dem Satze des Widerspruches folgt. Im andern Falle ist das Urtheil synthetisch, d. h. das Prädicat sagt etwas aus, was in dem Subject nicht enthalten ist und auf keine Weise aus ihm folgt[1]) Die analytischen Urtheile sagen daher nur das, was in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten ist, als zu ihm gehörig aus und stellen es klar vor, daher müssen sie Erläuterungsurtheile genannt werden, weil sie die Deutlichkeit der Erkenntniss befördern. Sie gründen sich auf Identität, aber sind nicht identisch, sondern dienen durch die Zergliederung zur Erklärung des Begriffs und sind desshalb durchweg apriori. Sie zerfallen in analytische, im engeren Sinne, und tautologische oder identische, je nachdem die Identität der Begriffe eine nicht ausdrückliche (implicita) oder eine ausdrückliche (explicita) ist. Die letzteren befördern die Deutlichkeit nicht, die der Zweck alles analytischen Urtheilens ist, und heissen daher leere Urtheile. Die synthetischen Urtheile dagegen gehen durch ihr Prädicat über den Begriff des Urtheils hinaus und sagen aus, dass das Prädicat nothwendig zum Subject hinzukommen muss, obgleich es nicht in dem Begriffe desselben mitgedacht wird, sie erweitern daher unsere Erkenntniss, wesswegen sie auch Erweiterungsurtheile genannt werden[2]). Sie können nicht aus dem Satze des Widerspruchs

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, II. Hauptst., II. Abschn. S. 180. Im analytischen Urtheile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schliesse ich nur das Gegentheil desselben von ihm aus. In synthetischen Urtheilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz Anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhältniss zu betrachten, welches daher weder ein Verhältniss der Identität, noch des Widerspruchs ist und wobei dem Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit noch der Irrthum angesehen werden kann.

2) Fortschritte d. Metaphysik seit Leibnitz und Wolf. Beilagen, I. Abschnitt, S. 565. Urtheile sind nämlich analytisch, wenn ihr Prädicat nur dasjenige klar (explicite) vorstellt, was in dem Begriffe des Subjects obzwar dunkel (implicite) gedacht war. Analytische Urtheile gründen sich

entspringen, sondern erfordern ein ganz anderes Princip, aus dem sie dem Satze des Widerspruchs gemäss, abgeleitet werden müssen[1]). Man unterscheidet die aposteriorischen synthetischen Urtheile oder Erfahrungsurtheile und die synthetischen Urtheile apriori. Die ersteren führen nur eine comparative Allgemeinheit bei sich, die letzteren nothwendige Allgemeinheit[2]). Die Erfahrungsurtheile zerfallen wieder in die eigentlichen Erfahrungsurtheile und in die Wahrnehmungsurtheile, von denen die ersteren eine objective Gültigkeit besitzen, während die letzteren nur eine subjective Gültigkeit in Anspruch nehmen können[3]). Gegen diese Eintheilung verstösst Kant jedoch sehr oft, indem er den Erfahrungsurtheilen eine nothwendige und stricte Allgemeinheit zuspricht und sie den Wahrnehmungsurtheilen entgegenstellt, aber trotzdem muss dieselbe aufrecht erhalten werden, weil sie allein

---

zwar auf der Identität und können darin aufgelöst werden, aber sie sind nicht identisch, denn sie bedürfen Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs, da hingegen durch identische idem per idem, also gar nicht erklärt werden würde. Synthetische Urtheile sind solche, welche durch ihr Prädicat über den Begriff des Subjects hinausgehen, indem jenes etwas enthält, was in dem Begriffe des letztern gar nicht gedacht war. Hier wird nun gar nicht darnach gefragt, ob das Prädicat mit dem Begriffe des Subjects jederzeit verbunden sei oder nicht, sondern es wird nur gesagt, dass es in diesem Begriffe nicht mitgedacht werde, ob es gleich nothwendig zu ihm hinzukommen muss.

1) Proleg. Vorerinnerung § 2, c. S. 15. Es giebt synthetische Urtheile aposteriori, deren Ursprung empirisch ist, aber es giebt auch deren, die apriori gewiss sind, und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, dass sie nach dem Grundsatze der Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Princip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäss abgeleitet werden müssen.

2) Siehe S. 76 Anmerkung 1. Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf, Beilagen, I. Abschn. S. 566. Synthetische Urtheile können aber auch Erfahrungsurtheile sein, welche uns zwar lehren, wie gewisse Dinge beschaffen sind, niemals aber dass sie nothwendig sein müssen und nicht anders beschaffen sein können, welche Allgemeinheit wir die empirische, zum Unterschiede der rationalen, welche als apriori erkannt, eine stricte Allgemeinheit ist, nennen könnten.

3) Proleg. II. Theil, § 18. S. 50. Empirische Urtheile, sofern sie objective Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurtheile; die aber so nur subjectiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurtheile. Eine ähnliche Stelle ist: Ebendaselbst, Vorerinnerung § 2, c, 1) S. 15.

seinem ganzen Systeme entspricht und im Anfange der Kritik der reinen Vernunft die stricte Allgemeinheit und Nothwendigkeit als die alleinigen Merkmale des apriorischen Wissens bezeichnet werden. In Bezug auf die Natur des Erkennntnissobjects werden die Urtheile in theoretische und practische Sätze eingetheilt, die ersteren beziehen sich auf den Gegenstand und bestimmen, was ihm zukommt oder nicht zukommt, die letzteren sagen die Handlung aus, durch welche als nothwendige Bedingung ein Object möglich wird [1]). Eine weitere Eintheilung in Bezug auf das Object ist die in ästhetische und logische Urtheile. Ein ästhetisches Urtheil ist ein solches, in dem zwar eine gegebene Vorstellung auf ein Object bezogen wird, aber diese nicht eine Bestimmung des Objects, sondern des Subjects und seines Gefühls über dasselbe aussagt. Der Bestimmungsgrund dieses Urtheils liegt daher in einer Empfindung, die mit dem Gefühle der Lust uud Unlust unmittelbar verbunden ist, und sie zerfallen wiederum in ästhetische Sinnenurtheile und in ästhetische Reflexionsurtheile, jenachdem der Bestimmungsgrund eine Empfindung ist, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird, oder eine Empfindung, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnissvermögen, der Urtheilskraft, Einbildungskraft und des Verstandes hervorbringt. Jene enthalten daher materiale, diese formale Zweckmässigkeit, jene haben es mit dem Verhältniss der Vorstellungen zum innern Sinne, als Gefühl unmittelbar zu thun, diese beziehen sich auf ein Princip der Urtheilskraft, als oberen Erkenntnissvermögens [2]). Versteht man unter den ästhetischen Urtheilen

---

1) Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, II. Abschn., § 32. Theoretische Sätze heissen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen und bestimmen: was demselben zukomme oder nicht zukomme; — practische Sätze hingegen sind die, welche die Handlung aussagen, wodurch, als nothwendige Bedingung desselben, ein Object möglich wird.

2) Ueber Philosophie überhaupt. Von der Aesthetik des Beurtheilungsvermögens. S. 596. Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über ein Object wird also sofort angezeigt, dass eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Objects, sondern des Subjects und seines Gefühls verstanden werde. S. 598. Ein ästhetisches Urtheil im Allgemeinen kann also für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädicat niemals Erkenntniss sein kann. In einem solchen Urtheil ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist

nur die ästhetischen Reflexionsurtheile, so können die Urtheile, parallel den drei oberen Erkenntnissvermögen, in theoretische, ästhetische und practische eingetheilt werden[1]).

In Bezug auf ihre Gewissheit werden die Urtheile in erweisliche und unerweisliche eingetheilt, je nachdem sie mittelbar oder unmittelbar unter den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs stehen und beide daher in ihnen nur vermittelst Zergliederung der Begriffe oder ohne solche eingesehen werden können[2]). Eine Art der unerweislichen oder unmittelbar gewissen Sätze sind die Grundsätze, unmittelbar gewisse Urtheile apriori, welche die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten und selbst keinem andern subordinirt werden können. Aber auch synthetische Urtheile apriori, die erst durch Erfahrung bewiesen werden müssen, heissen Grundsätze, wenn sie die letztere erst möglich machen[3]).

---

aber nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann und diese ist das Gefühl der Lust und Unlust. Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Lust und Unlust unmittelbar verknüpft ist. Im ästhetischen Sinnenurtheil ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird; im ästhetischen Reflexionsurtheil aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnissvermögen, der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subject bewirkt. Das ästhetische Sinnenurtheil enthält materiale, das ästhetische Reflexionsurtheil aber formale Zweckmässigkeit. Aber da das erstere .... so ist nur das letztere als auf eigenthümlichen Principien der Urtheilskraft gegründet anzusehen.

1) Ebendaselbst, S. 600. Und mithin alle unsere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntnissvermögen, in theoretische, ästhetische und practische eingetheilt werden können, wo unter den ästhetischen nur die Reflexionsurtheile verstanden werden. Eine ähnliche Stelle ist: Ebendaselbst, S. 600. Aehnliche Stellen zum ganzen Abschnitte sind Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, II. Abschn., § 17 bis § 32, S. 156--172, § 36, S. 173.

2) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogist. Figuren, § 6. S. 74. Alle Urtheile die unmittelbar unter den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs stehen, das ist, bei denen weder die Identität noch der Widerstreit durch ein Zwischenmerkmal (mithin nicht vermittelst der Zergliederung der Begriffe), sondern unmittelbar eingesehen wird, sind unerweisliche Urtheile, diejenigen, wo sie mittelbar erkannt werden, sind erweislich. Eine ähnliche Stelle ist Untersuchg. ü. d. Deutlichkeit d. Grundsätze, § 3, S. 103.

3) Kants Logik, allgem. Elementarlehre, II. Abschn., § 34. S. 172. Unmittelbar gewisse Urtheile apriori können Grundsätze heissen, sofern andere Urtheile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem andern subordi-

Die Grundsätze zerfallen in intuitive und discursive, von denen die ersteren in der Anschauung dargestellt werden können und Axiome heissen, die letzteren nur durch Begriffe sich ausdrücken lassen und Acroame genannt werden[1]). Eine andere Art der unmittelbar gewissen Sätze sind die Postulate, apriori gegebene, keiner Erklärung ihrer Möglichkeit fähige, practische Imperative, jedoch giebt es auch theoretische Postulate zum Behufe der practischen Vernunft, welche Postulate der reinen practischen Vernunft genannt werden. Diese letzteren postuliren nicht die Möglichkeit einer Handlung, sondern eines Gegenstandes aus apodictischen, practischen Gesetzen und sind Kants Eigenthum[2]). Uebereinstimmend mit der alten Logik unterscheidet und definirt Kant die Theoreme, Probleme, Corollarien, Lemmata und Scholien, ebenso die contradictorischen und conträren, die subalternen und subalternirten, die einfach oder zufällig umgekehrten und die contraponirten Urtheile. Die entgegengesetzten Urtheile aber theilt er in logisch und real entgegengesetzte. Die logische Entgegensetzung beruht auf der Form der Urtheile, die reale auf ihren Materien. Verhält sich nämlich die Materie des einen Urtheils zu der des andern Urtheils als Negative, so müssen sie einen realen Gegensatz bilden. Eine Materie ist aber die Nega-

---

nirt werden können. Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre. I. Hauptst., S. 576. Er heisst aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob er gleich bewiesen werden muss, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, dass er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss.

1) Ebendaselbst S. 573. Diese (die Axiome) sind synthetische Grundsätze apriori, sofern sie unmittelbar gewiss sind. Discursive Grundsätze sind also ganz etwas Anderes, als intuitive d. i. Axiomen. Jene erfordern jederzeit noch eine Deduction, deren die letztern ganz und gar entbehren können. Kants Logik, allg. Elementarlehre. II. Abschn. § 35. S. 173 ist eine ähnliche Stelle.

2) Verkündigung eines Tractats zum ewig. Frieden in d. Philosoph. S. 556. Anmerkung. Postulat ist ein apriori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit fähiger practischer Imperativ. Kr. d. pr. V. II. Buch, II. Hauptst., Nr. IV., S. 147. Ein Postulat der reinen practischen Vernunft worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem apriori unbedingt geltenden practischen Gesetze unzertrennlich anhängt. Aehnliche Stellen finden sich Kr. d. pr. V. Vorrede S. 11. Anmerkung, Kants Logik, allg. Elementarlehre II. Absch. § 38. Anmerkung 1. S. 175.

tive einer andern, wenn ihr Object als positiver Grund die Folgen des Objects der anderen Materie aufhebt. Die Negativen sind daher nicht eine besondere Art Dinge ihrer inneren Beschaffenheit nach, sondern durch sie wird nur die Fähigkeit eines Dinges bezeichnet mit einem andern in einer realen Entgegensetzung zusammengenommen zu werden[1]). Die logische Entgegensetzung zerfällt nach Kant in die analytische und dialectische. Die analytische ist die Entgegensetzung der alten Logik, die dialectische ist eine Scheincontradiction, die durch die Voraussetzung eines unmöglichen Begriffs erzeugt wird, bei der Scheincontradiction können daher beide Urtheile falsch sein[2]). Die Realrepugnanz zerfällt in die actuale und potentiale, je nachdem die Negative und Positive Bestimmungen in einem Ding oder in verschiedenen Dingen sind[3]). Alle diese Erkenntnisse über die

---

1) Versuch den Begriff der negativen Grössen in d. Weltweisheit einzuführen. I. Abschn. S. 121. Einander entgegengesetzt ist, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach; entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch S. 122 bei der logischen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung gesehen, dadurch die Prädicate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerspruch aufheben. Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädicate ebendesselben Dinges. aber diese ist von ganz anderer Art. S. 126. Ich erinnere nur noch, dass ich bisweilen des Ausdrucks mich bedienen werde, dass ein Ding die Negative von dem andern sei, wodurch ich nicht eine Negation des andern sondern etwas, was in einer Realentgegensetzung mit Andern steht, will verstanden wissen.

2) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, II. Buch, II. Hauptst. VII. Abschn., S. 416. Hiess es aber: die Welt ist entweder unendlich oder endlich, so könnten beide falsch sein. Denn ich sehe alsdenn die Welt, als an sich selbst ihrer Grösse nach bestimmt an, indem ich in dem Gegensatze nicht bloss die Unendlichkeit aufhebe, und mit ihr vielleicht ihre ganze abgesonderte Existenz, sondern eine Bestimmung zur Welt als einem an sich selbst wirklichen Dinge hinzusetze, welches ebensowohl falsch sein kann, wenn nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an sich, mithin auch nicht ihrer Grösse nach weder als unendlich, noch als endlich gegeben sein sollte. Man erlaube mir, dass ich dergleichen Entgegensetzung die dialectische, die des Widerspruchs aber die analytische Opposition nennen darf. Also können von zwei dialektisch einander entgegengesetzten Urtheilen alle beide falsch sein.

3) Versuch d. Begriff d. negativ. Grössen in die Weltweisheit einzuführen. III. Abschn. No. 2. S. 146. Ich habe bisher die Gründe der realen

Eine eigenthümliche nicht zu seiner Grundanschauung passende Ansicht hat Kant über das Verhältniss der Urtheile zu den Objecten. Während er sonst jede Beziehung und jedes Verhältniss der logischen Formen zu den Dingen leugnet, tritt er in diesem Falle den Realisten bei. Er behauptet, dass die Formen und Verknüpfungen der Dinge genau von derselben Natur seien als die Urtheilsformen und giebt als Grund für dieses Phänomen ihre Entstehung durch ebendenselben Verstandesact, die logische Function an. Die Formen und Verknüpfungen der Dinge entspringen nach dem Kantischen System ebenso wie die logischen Formen aus dem Verstande, während er aber jeden Parallelismus und jede Analogie zwischen irgend einer Existenzialform und der Begriffsform durchaus bestreitet, setzt er alle Urtheilsformen in Parallele zu allen Verknüpfungsformen der Dinge und behauptet, dass beide Arten durch ebendenselben Verstandesact erzeugt werden. Er parallelisirt sie nicht nur im Allgemeinen, sondern weist jeder Urtheilsform ihre Existenzialform zu und umgekehrt, er ist mit einem Worte in dem vorliegenden Falle ein ausgemachter Realist, er verlässt vollständig, seine ganze Grundanschauung, den Formalismus, und streift nahe an die Hegelsche, metaphysische Logik, an die Identificirung von Seins- und Denkformen an. Hier haben wir den eclatantesten Beweis, dass Kants Logik kein reiner Formalismus ist, dass sie vielmehr in den wichtigsten Fragen ächt realistische, ja hegelianische Anschauungen vorträgt. Auch in der Lehre von den Urtheilen sind Kants Leistungen, wie wir gesehen haben, nicht unerheblich. Er giebt eine richtige, auf alle Arten passende Definition des Urtheils, während die frühere, wie er selbst bemerkt, nur auf die kategorischen oder einfachen Urtheile anwendbar war, er unterscheidet

---

Entgegensetzung nur erwogen, insofern sie Bestimmungen, deren eine die Negative der andern ist, wirklich in einem und eben demselben Dinge setzen. Daher will ich für jetzt diese Entgegensetzung die wirkliche nennen (oppositio actualis). Dagegen nennt man mit Recht solche Prädicate, die zwar verschiedenen Dingen zukommen, und eins die Folge des andern unmittelbar nicht aufheben, dennoch eins die Negative des andern, in so ferne ein jedes so beschaffen ist, dass es doch, entweder die Folge des andern, oder wenigstens etwas, was ebenso bestimmt ist, wie diese Folge und ihr gleich ist, aufheben könnte. Diese Entgegensetzung kann die mögliche heissen (oppositio actualis).

Materie und Form in ihnen, er entdeckt die analytischen und synthetischen. die ästhetischen Sinnes- und Reflexionsurtheile; die realentgegengesetzten und dialectisch entgegengesetzten Urtheile und bestimmt ihr Wesen. Er beseitigt ferner eine grosse Anzahl von sogenannten Urtheilsarten, die diesen Namen nicht verdienen, und höchstens auf Spracheigenthümlichkeiten beruhen, wie die exclusiven, exceptiven, restrictiven, specificativen, reductiven und comparativen Urtheile eines Baumeister[1]), die eingeschränkten und uneingeschränkten Urtheile, die Uebungs- und Erwegungsurtheile, die Nachurtheile, die anschauenden und gleichgültigen Urtheile eines Meier[2]), und befreit dadurch die Logik von einem grossen Theil des Wolfianischen Pedantismus.

d) Schlüsse.

Wir haben bisher die logische Thätigkeit des Verstandes in den Begriffen und die der Urtheilskraft in den Urtheilen betrachtet, es bleibt uns daher noch übrig, die logische Thätigkeit der Vernunft zu erörtern, die in der Allgemeinheit der Erkenntniss nach Begriffen besteht[3]) oder in dem Vermögen zu schliessen, welches ein mittelbares Urtheilen ist[4]). Liegt nun die Folgerung in dem zum Grunde gelegten Satze, so ist sie eine unmittelbare und kann ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden. Der Schluss ist dann ein unmittelbarer (consequentia immediata) und heisst Verstandesschluss. Ist aber noch ein anderes Urtheil ausser dem zum Grunde gelegten nöthig, um die Folgerung zu erhalten, so ist der Schluss ein mittelbarer und heisst Vernunftschluss[5]). Kant trennt also im Ge-

---

1) Baumeister, Institutiones philosophiae rationalis, Caput V, § 202—206.

2) Meiers Vernunftlehre, IX. Abschnitt, § 332, 346, 353, 376. Aehnliche Stellen zum ganzen Abschnitt sind Kants Logik, allgem. Elementarlehre. II. Abschn. § 32—39, S. 171—176.

3) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, I. Buch, I. Hauptst., II. Abschnitt; S. 309. Die Function der Vernunft bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkentniss nach Begriffen.

4) Die falsche Spitzfindigkeit d. vier. syllogist. Figuren, § 1. S. 58. Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluss.

5) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, Einleitung, No. II. B. S. 297. Liegt das geschlossene Urtheil schon in dem ersten (dem zum Grunde liegenden Satze), dass es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heisst der Schluss unmittelbar (consequentia immediata);

gensatz zu den Wolfianern die unmittelbaren Schlüsse als Verstandesschlüsse von den mittelbaren ab, weil die Veränderung in ihnen nur die Form nicht die Materie betrifft, wie in den Vernunftschlüssen. Da aber die Veränderung der Form so vielfach sein kann als es Arten der Urtheilsformen giebt, so müssen die Verstandesschlüsse der Quantität, Qualität, Relation und Modalität unterschieden werden. Die erste Schlussart ist bei subalternirten Urtheilen möglich, weil der Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere gilt. Die zweite Schlussart ist anwendbar bei entgegengesetzten Urtheilen, weil bei contradictorisch entgegengesetzten Urtheilen der Schluss von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern und umgekehrt gilt, bei conträren Urtheilen der Schluss von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern aber nicht umgekehrt gilt, bei subconträren Urtheilen der Schluss von der Falscheit des einen auf die Wahrheit des andern Urtheils gilt. Die dritte Schlussart kann bei conversirten Urtheilen stattfinden, weil der Schluss von allgemein bejahenden Urtheilen auf verändert umgekehrte, von allgemein verneinenden Urtheilen auf rein und verändert umgekehrte und von particulär bejahenden Urtheilen auf rein umgekehrte Urtheile gilt. Die vierte Schlussart ist bei contraponirten Urtheilen brauchbar, weil der Schluss vom allgemein bejahenden Urtheil auf einfach contraponirte gilt[1]). Die zweite Art der Schlüsse sind die Vernunftschlüsse oder mittelbaren Schlüsse, bei denen die Folgerung nur mit Hülfe eines vermittelnden Urtheils (judicium intermedium) gewonnen werden kann. Sie bestehen daher aus dem gegebenen Urtheile oder der allgemeinen Regel, aus der Subsumtion der Be-

---

ich möche ihn lieber Verstandesschluss nennen. Ist aber ausser der zum Grunde gelegten Erkenntniss noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, so heisst der Schluss ein Vernunftschluss.

1) Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, III. Abschn., No. I, § 44—55, S. 179—187. Der wesentliche Character aller unmittelbaren Schlüsse und das Princip ihrer Möglichkeit besteht lediglich in einer Veränderung der blossen Form der Urtheile; während die Materie der Urtheile, das Subject und Prädicat, unverändert dieselbe bleibt. § 45. Die Verstandesschlüsse gehen durch alle Klassen der logischen Functionen des Urtheilens und sind folglich in ihren Hauptarten bestimmt durch die Momente der Quantität, der Qualität, Relation, der Modalität. Hierauf beruht die folgende Eintheilung dieser Schlüsse. Verstandesschlüsse per iudicia subalternata, per iudicia opposita, per iudicia conversa, per iudicia contraposita.

dingung eines anderen möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel, und aus dem wirklichen Urtheil, welches die Assertion der Regel zu dem subsumirten Falle aussagt[1]). Da wir nun in der Conclusion ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand beschränken, nachdem wir es vorher in dem Obersatze in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben, so ist der Vernunftschluss ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird[2]). Er ist aber auch eine Form der Ableitung einer Erkenntniss aus einem Princip, weil der Obersatz immer einen Begriff enthält, aus dem Alles, was unter seiner Bedingung subsumirt wird, nach einem Princip erkannt wird[3]). Der Vernunftschluss ist endlich ein Urtheil durch ein mittelbares Merkmal, weil der Terminus minor nur vermittelst des Terminus medius mit dem Terminus major verbunden werden kann[4]), er geht daher nicht auf Anschauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen, sondern auf Begriffe und Urtheile[5]); er sucht die allgemeine Bedingung des Schlusssatzes und ist selbst nichts Anderes als ein Urtheil vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel[6]); dieser

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, Einleitung, No. II, B. S. 297. In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel durch den Verstand. Zweitens subsumire ich ein Erkenntniss unter die Bedingung der Regel vermittelst der Urtheilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntniss durch das Prädicat der Regel, mithin a priori durch die Vernunft.

2) Ebendaselbst, I. Buch, I. Hauptst., II. Abschn. S. 309. Demnach restringiren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben; und der Vernunftschluss selbst ist ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird.

3) Ebendaselbst, Einleitung, No. II. A. S. 295. So ist denn ein jeder Vernunftschluss eine Form der Ableitung einer Erkenntniss aus einem Princip. Denn der Obersatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, dass Alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird.

4) Siehe S. 82, Anmerkung 4.

5) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, Einleitung, No. II, C. S. 299. Erstlich geht der Vernunftschluss nicht auf Anschauungen, um dieselbe unter Regeln zu bringen, sondern auf Begriffe und Urtheile.

6) Ebendaselbst, S. 299. Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (Schlusssatzes), und der

Schluss bringt daher die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntniss des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien und bewirkt die höchste Einheit derselben, dadurch aber dient er dem gemeinsamen Zwecke aller Erkenntnissformen, der darin besteht, den Stoff der Anschauung unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen [1]). Auf der Verschiedenheit des Verhältnisses, welches zwischen einer Erkenntniss und ihrer Bedingung besteht und durch die Regel vorgestellt wird, beruhen die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse. Dieses Verhältniss ist aber, wie im Urtheilen, ein dreifaches, weil nur soviel Verhältnisse des Denkens überhaupt vorhanden sind. Daher sind alle Vernunftschlüsse entweder kategorische, hypothetische oder disjunctive [2]). In Bezug auf die Beschaffenheit der Materie und Form müssen reine und vermischte Schlüsse unterschieden werden, deren Wesen schon erörtert wurde, zu den vermischten Schlüssen gehören die drei Figuren des kategorischen Vernunftschlusses, die daher logisch werthlos und spitzfindig sind [3]). Eine andere Eintheilung der Schlüsse beruht auf der Wahrheit oder Falschheit der Conclusion, nach der sie in Vernunft- und vernünftelnde Schlüsse sich theilen. Die letzteren enthalten keine empirischen Prämissen und schliessen von etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes, wovon wir zwar keinen Begriff haben, dem wir aber durch einen unvermeidlichen Schein gezwungen objective Realität geben, denn diese Schlüsse entspringen aus der Natur der Vernunft und sind nicht Sophisticationen der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, die wir zwar vermeiden und als solche erkennen können, niemals

---

Vernunftschluss ist selbst nichts Anderes, als ein Urtheil, vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel.

1) Ebendaselbst, B. S. 298. Man sieht daraus, dass die Vernunft im Schliessen die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntniss des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

2) Ebendaselbst, B. S. 297. Das Verhältniss also, welches der Obersatz, als die Regel zwischen einer Erkenntniss und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreifach, sowie alle Urtheile überhaupt, soferne sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniss des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nämlich: kategorische oder hypothetische oder disjunctive Vernunftschlüsse.

3) Siehe S. 19, Anmerkung 3, S. 20, Anmerkung 1.

aber zu vernichten im Stande sind [1]). Ihre Dialektik beruht darin, dass der Mittelbegriff bald als Ding an sich (Noumenon) bald als Erscheinung (Phänomenon) genommen wird. Es ist jener alte Grundfehler, der dem ganzen bisherigen Philosophiren angehangen hat und den nur die kritische Philosophie zu entdecken und zu vernichten vermochte, weil sie zum ersten Male zwischen Ding an sich und Erscheinung unterscheidet. Da aber jene Schlüsse auf die transscendentalen Ideen als Resultate führen, so müssen die Paralogismen, Antinomien und das Ideal der reinen Vernunft von einander unterschieden werden, jenachdem sie auf die psychologische, kosmologische oder theologische Idee führen. Der Paralogismus ist daher ein kategorischer Vernunftschluss, der nicht auf die Idee, sondern auf das Dasein der Seele als eines erkennbaren Objects schliesst und auf einem sophisma figurae dictionis beruht. Die Antinomie ist ein hypothetischer Vernunftschluss, der nicht auf die Idee, sondern auf das Dasein der Welt als eines gegebenen und erkennbaren Ganzen schliesst. Der Schluss vollzieht sich nur durch ein sophisma figurae dictionis, und die Gegenüberstellung von Thesis und Antithesis ist nur durch eine dialektische Opposition möglich, welche die Contradiction mit der Contrarietät verwechselt. Das Ideal der reinen Vernunft ist ein disjunctiver Vernunftschluss, der nicht auf die Idee, sondern auf das Dasein Gottes als eines erkennbaren Wesens schliesst. Er beruht auf der Verwechselung des logischen und realen Seins, also auf einem sophisma figurae dictionis [2]).

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, II. Buch, S. 321. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirische Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes schliessen, wovon wir noch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse zu nennen; wie wohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen könnten, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann.

2) Transsc. Dialektik, II. Buch. Dieser dialektischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreierlei Arten, so vielfach, als die Ideen sind, auf die ihre

In gleicher Weise wie die Wolfianer definirt Kants Logik und auch theilweise Kant in seinen Schriften das Dilemma, die förmlichen und versteckten Vernunftschlüsse, die Induction und Analogie, die einfachen und zusammengesetzten Schlüsse und den Sorites. Jedoch die Induction und Analogie werden psychologisch anders begründet; denn Kant überweist sie der reflectirenden Urtheilskraft, und Kants Logik führt sie als Schlüsse der Urtheilskraft auf, obwohl Kant selbst unter den mittelbaren Schlüssen immer die Vernunftschlüsse versteht und keine Schlüsse der Urtheilskraft kennt, wenn er auch das Induciren der reflectirenden Urtheilskraft überweist [1]). Auch das Wesen der Analogie sieht er nicht in einer unvollkommenen Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern sie ist eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen und setzt uns daher in den Stand uns einen Verhältnissbegriff von ganz unbekannten Dingen

---

Schlusssätze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der ersten Klasse schliesse ich von dem transscendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit des Subjects selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen dialektischen Schluss werde ich den transscendentalen Paralogismus nennen. Die zweite Klasse der vernünftelnden Schlüsse ist auf den transscendentalen Begriff der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt angelegt, und ich schliesse daraus, dass ich von der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich schliesse ich, nach der dritten Art vernünftelnder Schlüsse, von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem blossen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendentalen Begriff noch weniger kenne. Aehnliche Stellen sind Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, I. Buch, I. Hauptst. S. 331, 341, II. Hauptst. S. 345, II. Hauptst., IV. Abschn., S. 412, 413, 416.

1) Ueber Philosophie überhaupt. S. 588. Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die besondern Gesetze, auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen Verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen, muss ein transscendentales Princip ihrem Verfahren zu Grunde legen.

zu machen[1]). Wir sehen, wie in der Lehre von den Begriffen, so sind auch hier Kants Leistungen hervorragend. Er entdeckt zuerst die eigenthümliche, von allen anderen Schlussarten verschiedene Natur der Verstandesschlüsse und trennt sie demgemäss als eine eigene Gattung von allen anderen ab, er zeigt die Werthlosigkeit und relative Spitzfindigkeit der drei letzten syllogistischen Figuren, er stürzt den Koloss, der sein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt, und dessen Füsse von Thon sind, indem er die reinen und vermischten Vernunftschlüsse unterscheidet. Er entdeckt endlich jene berühmten dialektischen Schlüsse, die den Sturz der ganzen Leibnitz-Wolfianischen Metaphysik herbeiführen. Durch die Erkenntniss der Natur der Verstandesschlüsse findet er ein Princip zur Feststellung ihrer Arten und befreit die Logik von werthlosen Unterscheidungen, wie der Schluss von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, von der Unmöglichkeit auf die Nichtexistenz. Vor allem aber erkannte Kant, dass alles Schliessen Begriffsanalysis sei und brach damit die Gewaltherrschaft der Logik. Seine Entdeckungen in der Lehre vom Schluss sind die Grundlagen und Veranlassung geworden für seine glänzendsten Thaten.

III.

Mittel zur Gewinnung der Erkenntniss oder Methodenlehre.

Die Logik soll einerseits die Formen des richtigen Denkens aufzeigen und ihr Wesen klar legen, andererseits aber auch die Verstandesoperationen und Mittel darlegen, die allein diese Formen erzeugen. Das Erstere ist soeben geschehen, das Letztere ist jetzt unsere Aufgabe. Alle Erkenntniss, sahen wir, fängt mit den Empfindungen an, die wir der Receptivität verdanken. Aber diese Empfidungen würden ein unentwirrbares Chaos bleiben, wenn sie nicht geordnet und einer Form unterworfen würden. Als eine solche gemeinsame Form hat Kant Raum und Zeit entdeckt,

1) Proleg. III. Theil, § 58. S. 121. Eine solche Erkenntniss ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Aehnliche Stellen zum ganzen Abschnitt sind die falsche Spitzfindigkeit der vier syllog. Firguren, § 1—6, S. 57—74. Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, III. Abschn. § 41—93, S. 178—214.

deren sich die Synthesis zu ihrem Werke der Anordnung und Verbindung nothwendig bedienen musste. Diese aber ist in ihrer allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen. Sie ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist[1]). Sie sammelt die Elemente zu Erkenntnissen und ist eine Verstandeshandlung. Sie zerfällt aber selbst in verschiedene Verstandesacte[2]). Denn wenn ich eine Reihe a, b, c, d . . . mir zum Bewusstsein bringen will, so muss ich sie erst nach einander durchgehen und zu einander hinzuthun, dieser Act ist die Synthesis der Apprehension[3]). Soll ich aber b zu a hinzufügen können, so muss mir bei der Wahrnehmung von b a wieder gegeben werden können, dieser Act ist die Synthesis der Einbildungskraft[4]). Soll ich ferner gewiss sein, dass das a, welches ich mir wieder vorstelle, dasselbe sei, als dasjenige, welches ich vorher wahrnahm, so muss ich sie beide vergleichen können, um ihre Identität zu recognosiren, dieser Verstandesact ist die Synthesis der Recognition im Begriffe,

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst., III. Abschnitt § 10. S. 119. Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist.

2) Ebendaselbst, II. Hauptst., II. Abschn., § 15. S. 138. Denn sie (die Synthesis) ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung . . . . eine Verstandeshandlung. Eine ähnliche Stelle ist Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, II. Hauptst., II. Abschn. S. 137—138.

3) Nachträge aus der ersten Ausgabe, der Deduction der reinen Verstandesbegriffe II. Abschn. No. 1. S. 661. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde, so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne.

4) Ebendaselbst, S. 662. Wenn wir nun darthun können, dass selbst unsere reinsten Anschauungen a priori keine Erkenntniss verschaffen, ausser so fern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduction möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet. Nun ist offenbar, dass, wenn . . . . Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduction unzertrennlich verbunden.

die ein Act des reinen Bewusstseins oder der Apperception a priori ist, weil sie im empirischen Bewusstsein, das sich mit unseren Zuständen ändert, unmöglich ist[1]). Damit aber die Theile a, b, c, d ... in einer bestimmten Weise mit einander verbunden werden, muss in ihnen selbst der Grund für eine bestimmte Verbindungsart liegen. Dieser Grund ist die Affinität, die selbst durch das reine Bewusstsein erfordert und begründet wird, weil das Bewusstsein die Voraussetzung jener Theile ist[2]). Kant behauptet jene Affinität nur bei den Erscheinungen, da aber diese nur das verbundene Mannigfaltige der Anschauungen in Raum und Zeit sind, und auch ihre Verbindung nur den Kategorien oder Verbindungsweisen des reinen Bewusstseins gemäss möglich ist, so ist es klar, dass das reine Bewusstsein auch die Voraussetzung des Mannigfaltigen der Anschauung ist, und dass also auch eine

---

1) Ebendaselbst, S. 663. Ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblik zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. S. 665. Eine Regel der Anschauung kann er nur dadurch sein, dass er bei gegebenen Erscheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewusstsein vorstellt. Das, was nothwendig als numerisch-identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauung vorhergeht. Dieses reine ursprüngliche unwandelbare Bewusstsein will ich nun die transscendentale Apperception nennen.

2) Ebendaselbst, No. 4. S. 669. Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufällig sein, und gründeten diese sich nicht auf einen transscendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, dass ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllte. S. 670. Der Grund der Möglichkeit dieser Association des Mannigfaltigen, sofern es im Objecte liegt, heisst die Affinität des Mannigfaltigen. Nach meinen Grundstätzen ist sie (die Affinität) sehr wohl begreiflich. Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in die Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität nothwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntniss werden soll, hineinkommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis durchgängig gemäss sein muss. Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen und mithin in einer transscendentalen Affinität, woraus die empirische die blosse Folge ist.

Affinität von Kant bei den Theilen der Materie einer Anschauung gedacht worden ist. Das Resultat dieser Synthesis ist die Anschauung resp. Wahrnehmung, die eine grosse Gruppe der Erkenntnissformen[1]),

Die zweite Gattung der Erkenntnissformen, die Begriffe beruhen auf der Synthese der Anschauungen, aber es handelt sich hier nicht um eine Synthesis der vielen Anschauungen, sondern um eine Synthesis des Gleichartigen der vielen Anschauungen. Daher müssen erst die gleichartigen Bestandtheile der Anschauungen von den ungleichartigen durch Analyse abgetrennt werden[2]). Diese Analyse ist aber nur durch verschiedene Verstandesacte möglich. Erstens müssen die verschiedenen Anschauungen apprehendirt werden, sodann müssen sie unter einander comparirt werden, um das Gleichartige und Ungleichartige in ihnen festzustellen. Hierauf muss auf die gleichartigen Bestandtheile reflectirt und von den ungleichartigen abstrahirt werden, wodurch die Abtrennung des Gleichartigen vom Ungleichartigen erfolgt. Ist durch diese Analyse das Gleichartige gegeben, so müssen die mannigfaltigen Theile desselben durch die schon erörterten Verstandesacte der Synthesis zur Einheit des Begriffs verbunden werden.[3]) Die empirischen Begriffe sind daher, wie die Anschauungen, nur durch die reinen Verstandesbegriffe möglich, und Kant nennt sie auch desswegen die in concreto dargestellten reinen Verstandesbegriffe[4]). Da die Analysis der Vorstellungen nur

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst., III. Abschnitt, § 10. S. 120. Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst.

2) Ueber Philosophie überhaupt, von der reflectirenden Urtheilskraft. S. 590. Anmerkung. Denn diese (die Logik) lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit andern, und dadurch, dass man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauch herauszieht, sich einen Begriff machen könne.

3) Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, I. Abschn. § 5 u. § 6. Die logischen Verstandesacte, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind: die Comparation, die Reflexion und Abstraction.

4) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, II. Buch. III. Hauptst., I. Abschn. S. 459. Gleichwohl können sie (die Kategorien) in concreto dargestellt werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet; denn an ihnen haben

durch die reflectirende Urtheilskraft erfolgt, so fasst Kant auch die logische Comparation und Reflexion unter dem Namen der logischen Reflexion zusammen[1]). Wenn wir aber die verschiedenen Vorstellungen vergleichen, so setzen wir voraus, dass die Natur noch viele andere, die mit der verglichenen in der Form vielfach übereinstimmen, aufzuzeigen habe. Wir müssen uns daher die Natur als ein logisch gegliedertes System zum Gebrauche der reflectirenden Urtheilskraft vorstellen, wenn empirische Begriffe möglich sein sollen[2]).

Eine andere Art von Begriffen der Entstehung nach waren die willkürlich gemachten Begriffe, bei denen die Theile schon gegeben sind und nicht erst aus gegebenen Vorstellungen ausgeschieden zu werden brauchen. Daher entstehen diese Begriffe durch die einfache Synthesis der vorhandenen Theile. Da diese Theile in keiner Weise bestimmt sind, so ist die Synthesis willkürlich[3]).

Die Begriffe sind aber ihrem Wesen nach allgemeine Vorstellungen, sie enthalten daher gewisse Theile, die mehreren Vor-

---

sie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff in concreto ist.

1) Ebendaselbst, transsc. Analytik, II. Buch, III. Hauptst., Anhang S. 280. Wenn wir bloss logisch reflectiren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beide ebendasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sei oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll.

2) Ueber Philosophie überhaupt von d. reflect. Urtheilskraft. S. 590 Anmerkung. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand, alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen Systeme nach Begriffen a priori enthalten zu denken, allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht, muss noch überdiess zu diesem Behufe annehmen ...., d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses a priori, folglich durch ein transscendentales Princip.

3) Unters. üb. d. Deutlichkeit d. Grundsätze. § 1. S. 79. Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wegen kommen, entweder durch die willkürliche Verbindung der Begriffe...... Die Mathematik fasst niemals anders Definitionen ab, als auf die erstere Art. Aehnliche Stellen sind Kr. d. r. V. Methodenlehre, I. Hauptst., I. Abschn., No. 1. b. S. 572, Kants Logik, Methodenlehre, § 102, S. 220.

stellungen gemeinsam sind und diese Vorstellungen sind ihnen subordinirt. Es ist daher nothwendig, wenn man eine deutliche Vorstellung von einem Begriffe haben will, einerseits seinen Inhalt, andererseits seinen Umfang anzugeben, das erste geschieht durch die Definition, das letztere durch die Division. Die Definition ist die ursprüngliche Darstellung des ausführlichen Begriffs eines Dinges innerhalb seiner Grenzen[1]). Sie zerfällt in die synthetische und analytische, die erstere erzeugt erst den Begriff, daher kann sie allen Anforderungen an eine Definition genügen und kann desswegen eigentlich nur allein Definition genannt werden[2]). Die analytische Definition zergliedert den Inhalt gegebener Begriffe, sie kann nie allen Anforderungen an eine solche genügen, weil bei den a posteriori und a priori gegebenen Begriffen weder sichere Grenzen bestehen, noch die apodictische Gewissheit der Ausführlichkeit der Zergliederung zu erlangen möglich ist, sie werden daher richtiger Expositionen und Explicationen genannt.[3]) Definiren im eigentlichen Sinne kann man daher nur die willkürlich gemachten Begriffe und vermöge dieser Definition

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre, I. Hauptst., I. Abschn., No. 1, S. 569. Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst giebt, eigentlich nur soviel bedeuten, als den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen.

2) Da also weder empirisch noch a priori gegebene Begriffe definirt werden können, so bleiben keine andern als willkürlich gedachte übrig, an denen man dieses Kunststück versuchen kann. Meinen Begriff kann ich in solchem Falle jederzeit definiren; denn ich muss doch wissen, was ich habe denken wollen, da ich ihn selbst vorsätzlich gemacht habe und er mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden.

3) Ebendaselbst. Nach einer solchen Forderung kann ein empirischer Begriff gar nicht definirt, sondern nur explicirt werden. Denn ich kann niemals sicher sein, dass die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiss, dass dieselbe dem Gegenstande adäquat sei. Da der Begriff desselben aber, sowie er gegeben ist, viele dunkle Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen, so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele vermuthlich, niemals aber apodictisch gewiss gemacht werden. Anstatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der Exposition brauchen.

entstehen dieselben erst[1]). Wenn aber der willkürlich gemachte Begriff auf empirischen Bedingungen beruht, so wird durch ihn weder der Gegenstand noch dessen Möglichkeit gegeben. Daher sind die Definitionen solcher willkürlich gemachten Begriffe eigentlich Deklarationen von Projecten, nicht aber Erklärungen von Gegenständen. Die Definition im eigentlichen Sinne ist desswegen nur möglich bei willkürlich gemachten Begriffen, die a priori construirt werden können, solche sind aber nur die mathematischen Begriffe[2]). Die eigentlichen oder mathematischen Definitionen können desswegen niemals irren, nur in der Form d. i. in der Einkleidung kann in Bezug auf Präcision gefehlt werden und sie sind immer Realdefinitionen, weil durch sie die objective Realität des definirten Begriffs eingesehen werden kann[3]), während die Nominaldefinition einem Begriffe nur andere Wörter unterlegt[4]).

---

1) Siehe S. 93. Anmerkung 2.

2) Ebendaselbst, S. 570. Aber ich kann nicht sagen, dass ich dadurch einen wahren Gegenstand definirt habe. Denn wenn der Begriff auf empirischen Bedingungen beruht, so wird der Gegenstand und dessen Möglichkeit durch diesen willkürlichen Begriff noch nicht gegeben, ich weiss daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenstand habe, und meine Erklärung kann besser eine Deklaration (meines Projects) als Definition eines Gegenstandes heissen. Also bleiben keine anderen Begriffe übrig, die zum Definiren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche a priori construirt werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen.

3) Ebendaselbst, b. S. 572. Mathematische Definitionen können niemals irren. Aber obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kann, so kann doch bisweilen, obzwar nur selten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nämlich in Ansehung der Präcision. Analytische Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder indem sie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das Wesentliche einer Definition ausmacht, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht so völlig gewiss sein kann.

4) Ebendaselbst, transsc. Analytik, II. Buch, III. Hauptst., S. 253, Anmerkung. Ich verstehe hier die Realdefinition, welche nicht bloss dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand jederzeit sicher erkannt werden kann und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält. Die Realerklärung würde also diejenige sein, welche nicht bloss einen Begriff, sondern zugleich die objective Realität desselben deutlich macht. Die mathematischen Erklärungen, welche den Gegenstand dem

Die Erfordernisse der Definition, die Regeln zur Prüfung und Verfertigung derselben giebt Kants Logik übereinstimmend mit den Wolfianern an [1]). Soll aber ein Begriff deutlich vorgestellt werden, so müssen nicht nur die gemeinsamen Merkmale der unter ihm stehenden Vorstellungen, sondern auch deren Verschiedenheiten von einander dargelegt werden. Diese zweite Forderung wird durch die Division erfüllt. Ueber die Division liegen nur einzelne gelegentlich hingeworfene Andeutungen von Kant selbst vor. Jedoch geht aus diesen, sowie aus den mannigfachen Begriffseintheilungen, die von Kant vorhanden sind, endlich aus den Angaben der Logik Kants hervor, dass er ganz mit den Wolfianern darin übereinstimmte [2]). Nur darauf macht er aufmerksam, dass die Eintheilung a priori durch Begriffe auch eine Trichotomie sein könne, obwohl nach dem Satze des Widerspruchs nur Dichotomie möglich sei, ferner kann bei einer solchen Trichotomie das dritte Glied aus den beiden ersten zusammengesetzt werden, wie es bei der Kategorientafel der Fall ist [3]).

Begriffe gemäss in der Anschauung darstellen, sind von der letztern Art. Aehnliche Stellen zu diesem Abschnitte sind: Unters. üb. d. Deutlichkeit d. Grundsätze. § 1. S. 79., Kants Logik, Methodenlehre, No. I. § 99 bis § 104, S. 219—228.

1) Kants Logik widerspricht sich in der Darstellung der Lehre von den Definitionen fortwährend. Bald unterscheidet sie synthetische, analytische Definitionen, Expositionen und Descriptionen; bald behauptet sie, die analytischen Definitionen seien alle unsicher, daher nur Expositionen oder Descriptionen. Bald giebt es a priori und a posteriori gemachte Begriffe, bald sind alle a posteriorischen oder empirischen Begriffe gegebene. Bald sind beide Arten der gemachten Begriffe synthetisch definirbar, bald nur die willkürlich gemachten Begriffe, bald sind die gegebenen Begriffe analytisch definirbar, bald sind sie nur einer Exposition oder Description fähig.

2) Kants Logik, Methodenlehre. No. I, § 110—113, S. 229—232.

3) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst. III. Abschn. § 10. S. 124. Dass allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muss. Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt. S. 126. Dasselbe Verfahren des Verstandes, wenn er sich die Sphäre eines eingetheilten Begriffs vorstellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und wie die Glieder der Eintheilung im ersteren einander ausschliessen und doch in einer Sphäre verbunden sind.....

Alle Begriffe aber, wenn sie auch deutlich und klar gemacht worden sind, wenn sie auch durch eine der angegebenen Methoden erzeugt wurden, sind dennoch leer und nur logisch möglich, solange sie nicht dargestellt werden. Die Darstellung ist daher die nothwendige Bedingung der objectiven Realität der Begriffe, und sie ist direct, wenn dem Begriffe durch eine correspondirende Anschauung, auf die er sich beziehen kann, objective Realität verschafft wird, die Handlung, durch welche es geschieht, heisst der Schematismus [1]). Kann die Anschauung a priori dem Begriffe zugetheilt werden, so wird der Begriff construirt [2]); denn die a priorische Anschauung ist als solche zwar ein einzelnes Object, als Construction des Begriffs aber, wo nur auf die Handlung derselben gesehen wird, drückt sie Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter den entsprechenden Begriff gehören, in der Vorstellung aus [3]). Ist die Anschauung aber empirisch, so wird der Begriff nur exemplificirt [4]). Zweitens kann ein Begriff indirect nur in seinen Folgen dargestellt werden, diese Handlung heisst die Symbolisirung des Begriffs. Der Schematismus findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das Schema selbst ist eine Regel der Bestimmung unserer

1) Fortschritte d. Metaph. seit Leibnitz und Wolf, I. Abtheilung. S. 513. Einen reinen Begriff des Verstandes, als an einem Gegenstande möglicher Erfahrung denkbar vorstellen, heisst, ihm objective Realität verschaffen und überhaupt, ihn darstellen. Wo man dieses nicht zu leisten vermag, ist der Begriff leer, d. i. er reicht zu keinem Erkenntniss zu. Diese Handlung, wenn die objective Realität dem Begriffe geradezu (directe) durch die demselben correspondirende Anschauung zugetheilt, d. i. dieser unmittelbar dargestellt wird, heisst der Schematism.

2) Ebendaselbst, Beilagen, Abhandlung, II. Abschn., S. 569. Wenn einem Begriffe die correspondirende Anschauung a priori beigegeben werden kann, so sagt man: dieser Begriff werde construirt.

3) Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre, I. Hauptst., S. 559. Zur Konstruction eines Begriffs wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein einzelnes Object ist, aber nichtsdestoweniger, als die Konstruction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muss.

4) Fortschritte d. Metaph. seit Leibnitz und Wolf, Beilagen, Abhandlung, II. Abschn, S. 569. Ist es nur eine empirische Anschauung, so nennt man das ein blosses Beispiel zu dem Begriffe. Die Handlung der Hinzufügung der Anschauung zum Begriffe heisst in beiden Fällen Darstellung (exhibitio) des Objects, ohne welche es gar kein Erkenntniss geben kann.

Anschauung gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe. Die Symbolisirung findet bei reinen Vernunftbegriffen statt, und das Symbol einer Idee ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. es ist eine Vorstellung eines Gegenstandes nach dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als es zwischen einem uns bekannten Gegenstande und seinen Folgen stattfindet [1]).

Wenn der menschliche Verstand die beiden unbedingt nothwendigen Elemente einer jeden Erkenntniss sich erworben hat, so ist es drittens nothwendig, um zur Erkenntniss zu gelangen, dass er diese Elemente mit einander verbindet, indem er die Anschauungen den Begriffen und diese wieder unter höhere Begriffe unterordnet. Dieses geschieht durch das Urtheilen und Schliessen. Das Urtheilen ist ein Act, welchen Kant bald dem Verstande, bald der Urtheilskraft zuschreibt, weil die letztere nach ihm Verstand und Vernunft in ihrem logischen Gebrauche in sich fasst. Der Act durch welchen eine Anschauung unter einen Begriff, und ein niederer Begriff unter seinen höheren gebracht wird, ist die logische Function der Einheit [2]). Diese sind so vielfach als die Urtheilsformen oder Kategorien und können nicht definirt werden, weil die Definition selbst ein Urtheil ist und also schon die Function, das Definitum enthalten müsste,

1) Ebendaselbst, I. Abtheilung, S. 513. Kann er (der Begriff) aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (indirecte) dargestellt werden, so kann sie die Symbolisirung des Begriffs genannt werden. Das erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das zweite ist eine Nothhülfe für Begriffe des Uebersinnlichen. Das Symbol einer Idee ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind. Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, I. Hauptst., S. 171. Auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe.

2) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst., I. Abschn. S. 112. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urtheilt. S. 113. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so dass der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen. Die falsche Spitzfindigkeit d. vier syllog. Figuren § 6, S. 72. Ebenso leicht fällt es auch in die Augen, dass Verstand und Vernunft, d. i. das Vermögen deutlich zu erkennen, und dasjenige, Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedenen Grundfähigkeiten seien, beide stehen im Vermögen zu urtheilen.

wodurch eine Cirkeldefinition entstände[1]). Soll aber diese Subsumtion durch die logische Function möglich sein, so müssen die Anschauungen und Begriffe vorher in Bezug auf ihre Einerleiheit und Verschiedenheit, ihre Einstimmung und ihren Widerstreit, ihr Inneres und Aeusseres, ihre Materie und Form verglichen werden. Sind sie einerlei, so geben sie ein allgemeines Urtheil, sind sie verschieden, so kann ein particuläres Urtheil aus ihnen gebildet werden, die Einstimmung giebt ein bejahendes, der Widerstreit ein verneinendes Urtheil. Verhalten sie sich wie das Innere zum Aeusseren, so können sie zu einem kategorischen Urtheile verwendet werden, verhalten sie sich wie das Bestimmbare zum Bestimmten, so kann ein hypothetisches oder disjunctives Urtheil aus ihnen gebildet werden[2]). Alle diese Urtheile sind aber Wahrnehmungsurtheile, daher nur subjectiv gültig, weil die Verbindung nur im empirischen Bewusstsein stattfindet. Soll aber das Urtheil nothwendig und allgemeingültig d. h. Erfahrungsurtheil sein, so muss die Verbindung im reinen Bewusstsein vor sich gehen, welche nur möglich ist, wenn vorher das Subject, über das geurtheilt werden soll, unter einen der reinen Verstandesbegriffe vermittelst des Schematismus subsumirt worden ist[3]). Dem gleichen Zwecke, der Verbindung der beiden Erkenntnisselemente, dient der Schluss, durch den eine Anschauung unter den Begriff

---

1) Ebendaselbst, II. Buch, II. Hauptst., S. 256, Anmerkung. Die logischen Functionen der Urtheile, überhaupt: Einheit und Vielheit, Bejahung und Verneinung, Subject und Prädicat, können ohne einen Zirkel zu begehen nicht definirt werden, weil diese Definition doch selbst ein Urtheil sein und also diese Function schon enthalten müsste.

2) Ebendas., III. Hauptst., Anh. S. 269. Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleiheit (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urtheile, oder die Verschiedenheit derselben zur Erzeugung besonderer, auf die Einstimmung, daraus bejahende, und den Widerstreit, daraus verneinende Urtheile werden u. s. w. zu kommen.

3) Proleg. II. Theil, § 20, S. 58. Das erstere Urtheil ist bloss ein Wahrnehmungsurtheil, und hat sofern nur subjective Gültigkeit, es ist bloss Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einem Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft.

eines Begriffes gebracht wird [1]). Das unmittelbare Schliessen ist nun ein Verstandesact, das mittelbare ein Vernunftact [2]). Da jedoch Verstand und Vernunft in ihrer logischen Thätigkeit eine Grundkraft sind und in der Urtheilskraft enthalten sind, so ist auch das mittelbare, wie das unmittelbare Schliessen ein Act derselben Grundkraft, und Kant hat daher ihren Unterschied mit den Namen der Verstandes- und Vernunftschlüsse nicht ausgedrückt. Zu jedem Schlusse selbst sind drei Denkacte erforderlich, erstens wird eine Regel durch den Verstand gedacht, zweitens wird eine Erkenntniss unter die Bedingung der Regel vermittelst der reflectirenden Urtheilskraft subsumirt, drittens wird die Erkenntniss durch das Prädicat der Regel, also a priori durch die Vernunft bestimmt [3]). Alle diese Erkenntnissmittel aber verschaffen uns immer nur eine einzelne Erkenntniss, deren unendliche Mannigfaltigkeit unübersehbar ist. Es wäre daher eine Erkenntniss trotzdem unmöglich, wenn nicht die einzelnen Erkenntnisse ebenfalls geordnet und verbunden werden könnten. Diese Verbindung geschieht im System, und die Mittel zur Erzeugung desselben sind die verschiedenen Methoden. Die Methode ist aber ein Verfahren nach Grundsätzen, um wissenschaftliche Erkenntniss zu erreichen. Diese letztere erlangt sie aber nur dadurch, dass sie nach Principien der Vernunft das Mannigfaltige der Erkenntniss zu einem System verbindet, wodurch sie sich von der Manier unterscheidet, welche nur eine populäre Erkenntniss erzeugen will [4]). Die Methode ist analytisch, wenn man von dem

---

1) Spitzfindigk. d. vier syllog. Figuren, § 1. S. 58. Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluss, oder mit andern Worten: es ist die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmals.

2) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, Einleitung, No. II. A. S. 294. Das erstere Vermögen (Vernunft) ist nun freilich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu schliessen, erklärt worden.

3) Ebendaselbst, No. II, B. S. 297. In jedem Vernunftschluss denke ich zuerst eine Regel (major) durch den Verstand. Zweitens subsumire ich ein Erkenntniss unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urtheilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntniss durch das Prädicat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft.

4) Kr. d. pr. V. Methodenlehre. S. 181. Unter der Methodenlehre der reinen practischen Vernunft kann man nicht die Art mit reinen practischen Grundsätzen in Absicht auf ein wissenschaftliches Erkenntniss derselben zu

Gesuchten ausgeht, indem dasselbe als gegeben angenommen wird, und zu den Bedingungen der Möglichkeit desselben aufsteigt, Kant will sie lieber die regressive Methode nennen. Geht man dagegen von den Bedingungen aus und steigt zu dem Gesuchten herab, so ist die Methode synthetisch oder progressiv[1]). Die Synthesis und Analysis ist wieder entweder qualitativ oder quantitativ, je nachdem der Fortgang in der Reihe des einander Untergeordneten, von der Bedingung zum Bedingten, oder in der Reihe des einander Beigeordneten, von einem gegebenen Theile durch die Nebentheile zum Ganzen stattfindet, und der Rückgang vom Bedingten zur Bedingung, oder vom Ganzen zu den möglichen und mittelbaren Theilen sich vollzieht[2]). In gleicher Weise mit den Wolfianern unterscheidet Kant noch die scientifische und naturalistische oder gemeine Methode. Ebenso zählt Kants Logik noch in Uebereinstimmung mit Baumeister und Meier die akroamatische oder erotematische Methode mit ihren Unterarten und die systematische oder fragmentarische Methode auf[3]). Handelt es sich endlich um die Wahrheit

---

verfahren, verstehen, welches man sonst im Theoretischen eigentlich allein Methode nennt, denn populäres Erkenntniss bedarf einer Manier, Wissenschaft aber einer Methode, d. i. eines Verfahrens nach Principien der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniss allein ein System werden kann.

1) Proleg., allgemeine Frage, § 5. S. 25. Anmerkung. Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was Anderes, als ein Inbegriff analytischer Sätze, sie bedeutet nur, dass man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich ist, und sie könnte besser die regressive Lehrart, zum Unterschiede von der synthetischen oder progressiven, heissen.

2) De mund. sensib. et intellig. form. et princ. Sectio I, § 1. Anmerkung, S. 304. Vocibus Analysis et Synthesis duplex significatus communiter tribuitur. Nempe Synthesis est vel qualitativa, progressus in serie subordinatorum a ratione ad rationatum, vel quantitativa, progressus in serie coordinatorum a parte data per illius complementa ad totum. Pari modo Analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a toto ad partes ipsius possibiles s. mediatas h. e. partium partes.

3) Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre, IV. Hauptst. S. 656. Nun kann man die jetzt in diesem Fache der Naturforschung herrschende Methode in die naturalistische und scientifische eintheilen. Der Naturalist der reinen Vernunft nimmt es sich zum Grundsatze, dass durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft sich in Ansehung der erhabendsten Fragen mehr ausrichten

der Erkenntnisse, so können drei Methoden angewendet werden[1]). Setzt man kein Misstraun auf seine ursprünglichen objectiven Principien, misst man daher nicht durch Kritik die Sphäre seines Verstandes und bestimmt die Grenzen seiner möglichen Erkenntniss nach Principien, so ist die Methode dogmatisch, welche mit der des Mathematikers übereinstimmt[2]). Veranlasst man einen Streit der Behauptungen und untersucht dann den Gegenstand desselben, ob er nicht ein blosses Blendwerk sei, das aus einem Missverständnisse entspringt, so verfährt man sceptisch[3]). Geht die Methode endlich nicht auf die Facta der Vernunft, sondern auf die Vernunft selbst, indem sie die Schranken und Grenzen derselben aus Principien zu beweisen sucht, so ist sie kritisch[4]).

Die menschliche Vernunft bedient sich aber der Methoden nothwendigerweise, weil sie ihrer Natur nach architektonisch ist,

---

lasse als durch Speculation. Es ist blosse Misologie, auf Grundsätze gebracht, und, welches das Ungereimteste ist, die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel als eine eigene Methode angerühmt, seine Erkenntniss zu erweitern.

1) Ebendaselbst, S. 656. Was nun die Beobachter einer scientifischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder sceptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Der kritische Weg ist allein noch offen.

2) Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre, I. Hauptst., II. Abschn. S. 597. Wider den unkritischen Dogmatiker, der die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen, mithin die Grenzen seiner möglichen Erkenntniss nicht nach Principien bestimmt hat, der also nicht schon zum voraus weiss, wie viel er kann, sondern es durch blosse Versuche ausfindig zu machen denkt. Eine ähnliche Stelle ist. Ebendaselbst, S. 594.

3) Ebendaselbst, transsc. Dialektik, II. Buch, II. Hauptst., II. Abschn. S. 357. Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen, nicht um endlich zum Vortheile des einen oder des andern Theils zu entscheiden, sondern um zu untersuchen, ob der Gegenstand desselben nicht vielleicht ein blosses Blendwerk sei, wonach Jeder vergeblich hascht, und bei welchem er nichts gewinnen kann, wenn ihm gleich gar nicht widerstanden würde, dieses Verfahren, sage ich, kann man die sceptische Methode nennen.

4) Ebendaselbst, S. 592. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männlichen Urtheilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat; nämlich nicht die Facta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori der Schätzung zu unterwerfen; welches nicht die Censur, sondern Kritik der Vernunft ist, wodurch nicht bloss Schranken, sondern die bestimmten Grenzen derselben,

d. i. alle Erkenntnisse als zu einem möglichen System gehörig betrachtet[1]), und die Architektonik ist daher die Kunst des Systems, welches die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee ist, die hier den Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen bedeutet, durch den sowohl der Umfang des Mannigfaltigen als auch die Stelle der Theile unter einander a priori bestimmt wird. Die Idee enthält daher den Zweck und die Form des Ganzen. Auf die Einheit des Zwecks beziehen sich alle Theile, in der Idee des Zwecks beziehen sich die Theile aufeinander. Diese doppelte Beziehung bewirkt, dass das Ganze gegliedert und nicht gehäuft, und dass es zwar von innen heraus, aber nicht durch mechanische Hinzufügung wachsen kann[2]). Die Idee kann aber nur durch ein Schema ausgeführt werden, das, wenn es eine a priori aus dem Principe des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile ist, architektonische Einheit giebt, während das empirische, nach zufällig sich darbietenden Absichten entworfene Schema nur technische Einheit giebt. Die architektonische Einheit allein aber bewirkt dasjenige System, welches wir jetzt das natürliche nennen, und das auf der natürlichen Verwandtschaft der Theile beruht. Das Schema dieses Systems muss desswegen den Umriss und die Eintheilung des Ganzen in Glie-

---

nicht bloss Unwissenheit an einem oder anderen Theil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art, und zwar nicht etwa nur vermuthet, sondern aus Principien bewiesen wird.

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, II. Buch, II. Hauptst., VII. Abschn. S. 396. Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architectonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System.

2) Ebendaselbst, transsc. Methodenlehre, III. Hauptst., S. 640. Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Theile untereinander a priori bestimmt wird. Der scientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Theile und in der Idee desselben auch unter einander beziehen, macht, dass ein jeder Theil bei der Kenntniss der übrigen vermisst werden kann und keine zufällige Hinzusetzung oder unbestimmte Grösse der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori bestimmten Grenzen habe, stattfindet. Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kam zwar innerlich (per intussusceptionem), aber nicht äusserlich (per appositionem) wachsen.

dern der Idee gemäss, d. i. a priori enthalten und ist nur durch eine stetige Verbesserung eines zu Grunde gelegten Schemas zu erreichen möglich [1]). Die logische Form des natürlichen Systems besteht daher in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe, durch die man sich das Besondere mit seiner Verschiedenheit als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Principe denkt [2]). Diese Principien sind aber die Ideen der reinen Vernunft in ihrem regulativen Gebrauche. Daher ist das Geschäft der Vernunft die Vereinigung des Mannigfaltigen der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, die sonst nur die distributive Einheit bezwecken. Die Idee ist daher hier ein focus imaginarius, ein Punct, von dem die Verstandesbegriffe in der Wirklichkeit nicht ausgehen, weil er ja ganz ausserhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, der aber dennoch die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung ihnen verschafft. Dieser Gebrauch der Ideen, welcher sie zu Voraussetzungen der logischen Thätigkeit der Vernunft oder der Vernunfteinheit d. i. des Systematischen der Er-

1) Ebendaselbst, S. 641. Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema d. i. eine a priori aus dem Princip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch nach zufällig sich darbietenden Absichten entworfen wird, giebt technische, dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entspringt, gründet architektonische Einheit. Nicht technisch, wegen der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntniss in concreto zu allerlei beliebigen äusseren Zwecken, sondern architektonisch, um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einzigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen, dessen Schema den Umriss (monogramma) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder der Idee gemäss d. i. a priori enthalten, und dieses von allen anderen sicher und nach Principien unterscheiden muss. Allein in der Ausarbeitung derselben (der Wissenschaft) entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft giebt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Theile noch sehr eingewickelt, und kaum der mikroscopischen Beobachtung kennbar verborgen liegen.

1) Ueber Philosophie überhaupt, von der reflectirenden Urtheilskraft, S. 592. Die logische Form eines Systems besteht bloss in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe dadurch, dass man sich das Besondere mit seiner Verschiedenheit, als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Principe denkt.

kenntniss macht, ist regulativ und das Gegentheil von dem constitutiven Gebrauch, der immer dialektisch ist[1]). Die Ideen sind daher nur subjectiv, weil sie die Einheit der Erkenntniss, nicht aber der Dinge bezwecken, aber dennoch nothwendig, weil ohne sie ein Vernunftgebrauch, überhaupt eine Erkenntniss unmöglich wäre, subjectiv nothwendige Principien aber sind Maximen. Kant ist jedoch in der Ableitung dieser Ideen und daher des Systematischen nicht ganz consequent. Denn trotzdem er diese Ideen aus der Beschaffenheit und Natur des Verstandes ableitet, so behauptet er dennoch, dass sie indirect eine objective Realität auch für die Gegenstände der Frfahrung haben, an denen sie doch nichts bestimmen können[2]). Diese Inconsequenz lässt sich nur aus dem

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, Anhang zur transsc. Dialektik. S. 511. Die Vernunft hat also eigentlich den Verstand und dessen zweckmässige Anstellung zum Gegenstande, und wie dieser das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind. Ich behaupte demnach: die transscendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche, und in dem Falle, dass man sie so versteht, sind es bloss vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius) d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz ausserhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit, neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen. Diese Vernunfteinheit, das Systematische der Erkenntniss setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniss, welches vor der bestimmten Erkenntniss der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniss zu den übrigen a priori zu bestimmen.

2) Ebendaselbst, S. 513. Man kann eigentlich nicht sagen, dass diese Idee ein Begriff vom Objecte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntniss für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist. S. 127. Ich nenne alle subjectiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objects, sondern dem Interesse der Vernunft in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniss dieses Objects hergenommen sind, Maximen der Vernunft. S. 626. Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige

realistischen Zuge erklären, der in Kants Logik vorhanden ist und immer wieder an einzelnen Stellen hervorbricht. Solcher Ideen oder Maximen giebt es drei, da es ja auch drei Ideen der reinen Vernunft giebt. Das erste Princip bezweckt die Einheit der Erkenntniss durch die Vereinigung des Gleichartigen zu Gattungen und Geschlechtern, es ist daher das transscendentale Princip der Gattungen, durch welches das gleiche logische Princip möglich wird. Das zweite Princip will die grösste Mannigfaltigkeit und Ausführlichkeit der Erkenntniss erreichen durch die Specification der allgemeinen Begriffe oder Gattungen in Arten und Unterarten. Es ist daher das transscendentale Princip der Arten oder der Specification, das den Gebrauch desgleichen logischen Princips ermöglicht. Das dritte Princip setzt die Affinität aller Begriffe voraus, um einen kontinuirlichen Uebergang von einer Art zur andern durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit und einen Zusammenhang zwischen der höchsten Gattung und den untersten Arten durch die Mittelarten möglich zu machen. Auch dieses transscendentale Princip der Kontinuität der Formen ist die Bedingung für das gleiche logische Princip[1]). Die Handlung, welche die höchste Einheit der Erkenntniss hervorbringt, die

---

Einheit seines Gebrauchs a priori festsetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenstande der Erfahrung gilt, so werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzteren objective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu bestimmen.

1) Ebendaselbst, S. 517. Dass alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschliessen, dass die mancherlei Arten nur als verschiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern u. s. w. behandelt werden müssen, dass also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, sofern sie von höheren und allgemeinern abgeleitet werden können, gesucht werden müsse, ist eine Schulregel oder logisches Princip. S. 518. Das logische Princip der Gattungen setzt also ein transscendentales voraus, wenn es auf Natur angewendet werden soll. S. 519. Dem logischen Princip der Gattungen, welches Identität postulirt, steht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinstimmung unter derselben Gattung, bedarf und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu sein. S. 520. Man sieht aber leicht, dass auch dieses logische Gesetz ohne Sinn und Anwendung sein würde, läge nicht ein transscendentales Gesetz der Specification zum Grunde. S. 521. Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld 1) durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen

Classification, besteht aber in einer Vergleichung mehrerer Klassen untereinander und einer Subsumtion des gefundenen Gleichartigen unter höhere Klassen. Da aber diese Subsumtion nur ein Mittel ist, um ein als Erkenntnisszweck vorausgesetztes transscendentales Princip wenigstens asymptotisch zu erreichen, so ist sie nicht schematisch, sondern technisch oder künstlich nach dem allgemeinen, aber unbestimmten Principe einer zweckmässigen Anordnung der Natur in einem Systeme[1]). Die Handlung, welche die grösste Mannigfaltigkeit bezweckt, ist die Specification, welche in einem Fortschreiten von den obersten Gattungen zu niedrigeren und von Arten zu Arten besteht[2]). Ein zweites Mittel neben der Classification, um die grösst möglichste Einheit der Erkenntniss zu erreichen, ist der hypothetische Vernunftgebrauch, der

---

unter höheren Gattungen, 2) durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3) noch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Principien der Homogenität, der Specification und der Kontinuität der Formen nennen. S. 523. Dieses logische Gesetz des continui specierum (formarum logicarum) setzt aber ein transscendentales voraus (lex continui in natura), ohne welches der Gebrauch des Verstandes durch jene Vorschrift nur irre geleitet werden würde, indem sie vielleicht einen der Natur gerade entgegengesetzten Weg nehmen würde.

1) Ueber Philosophie überhaupt, von der reflectird. Urtheilskraft. S. 592. Hierzu gehört nun, wenn man empirisch verfährt, und vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigt, eine Klassification des Mannigfaltigen, d. i. eine Vergleichung mehrerer Klassen, deren jede unter einem bestimmten Begriffe steht, untereinander, und wenn jene nach dem gemeinschaftlichen Merkmale vollständig sind, ihre Subsumtion unter höhere Klassen, bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Princip der ganzen Klassification in sich enthält. S. 592. Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam bloss mechanisch, wie Instrument, ... sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Principe einer zweckmässigen Anordnung der Natur in einem Systeme.

2) Ebendaselbst, S. 593. Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem besonderen durch vollständige Eintheilung herabzugehen, so heisst die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedrigern und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird.

mit dem apodictischen verwandt ist. Denn während der letztere aus einem gegebenen Allgemeinen vermittelst der Subsumtion das Besondere ableitet, bezieht der erstere sich auf ein Allgemeines, das nur problematisch angenommen ist in Rücksicht auf das Besondere, welches gewiss ist. Können daher die besonderen Fälle aus dem Allgemeinen als Regel abgeleitet werden, und scheint es, als ob alle anzugebenden besonderen Fälle daraus folgen könnten, so wird auf die Allgemeinheit der Regel, und aus dieser wieder auch auf alle anderen Fälle, die an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Der hypothetische Vernunftgebrauch bezweckt daher nicht die Wahrheit der allgemeinen Regel, weil man unmöglich alle Folgen wissen kann, sondern er will nur Einheit in die besonderen Erkenntnisse bringen und ist deswegen ein Mittel der Systematik[1]). Die Hypothesen aber, welche jener Vernunftgebrauch erst ermöglicht, definirt und erklärt Kant in Uebereinstimmung mit den Wolfianern[2]). Wir sehen hieraus, wie gründlich sich Kant auch mit den Verstandesoperationen und den Erkenntnissmitteln be-

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, Anhang zur transsc. Dialektik. S. 513. Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon an sich gewiss und gegeben, und als denn erfordert es nur der Urtheilskraft zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch nothwendig bestimmt. Dieses will ich den apodictischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen und ist eine blosse Idee, das Besondere ist gewiss, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem, so werden mehrere besondere Fälle, die insgesammt gewiss sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fliessen, und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, dass alle anzugebende besondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen. Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematischer Begriffe, ist eigentlich nicht constitutiv, nämlich nicht so beschaffen, dass dadurch die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypothese angenommen worden, folge, sondern er ist nur regulativ, um dadurch, so weit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern.

2) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, I. Buch, I. Hauptst., III. Abschn. § 12, S. 127 u. 128. Ebendaselbst, transsc. Methodenlehre, I. Hauptst., III. Abschn., S. 598, 600, 601. Kants Logik, Einleitung No. X, S. 131—134. Aehnliche Stellen zum ganzen Abschnitt, Logik, Methodenlehre, § 114—119. S. 232—236.

schäftigt hat, während dieses Gebiet bei den Wolfianern sehr vernachlässigt war, daher ist auch der grösste Theil des Vorgetragenen sein Eigenthum. Wiederum aber hängt diese Erscheinung mit seiner ganzen Ansicht von der Philosophie zusammen. Denn während bis auf Wolf die Philosophie kein eigenes Gebiet hatte, sondern nur die Gegenstände der andern Disciplinen mit ihrer eigenen Methode behandelte, wies Kant ihr ein Erkenntnissobject zu, das sie allein bearbeiten konnte. Sie sollte nämlich die Wissenschaft des Erkennens sein, wie die Optik die des Sehens, die Akustik die des Hörens u. s. w. Als solche aber war es die Hauptaufgabe der Philosophie, die Verstandesacte und Operationen zu erforschen, und aus diesem Grunde hat Kant mit jenen Problemen sich so eingehend beschäftigt. Diese Ansicht von der Aufgabe der Philosophie führte ihn auf jene tiefsinnige Zergliederung der Verstandesacte, die uns Anschauungen und Erfahrung ermöglichen, ihr verdanken wir die Untersuchungen über den Begriff des Systems, in der er zum ersten Male wieder das Verhältniss von Denk- und Seinsformen bestimmt und aus der Natur unserer Erkenntnisskräfte deducirt, warum die Erkenntniss so und nicht anders beschaffen sein kann. In dieser Absicht endlich zeigt er, warum wir systematisiren müssen, und unter welchen Bedingungen es allein möglich ist. Er bestimmt den Gebrauch und die Gültigkeit aller Denkformen und Erkenntnissmittel und zeigt im Gegensatze zu Wolf, dass der eine wie die andere an der Sinnlichkeit ihre Grenze und Bedingung haben.

IV.

Erkenntniss-Gesetze.

Nicht so zahlreich, aber um so wichtiger sind Kants Leistungen in der Lehre von den Mitteln zur Prüfung der Erkenntniss oder von den Erkenntnissgesetzen. Der ganze Kern und das Endresultat seiner philosophischen Bestrebungen concentrirt sich hier in diesem Gebiete, concentrirt sich in einem Gesetze, das ewig wahr bleiben wird und dem Kant wieder die volle und gebührende Anerkennung verschafft hat. Es ist die alte Wahrheit, dass alle Erkenntniss, die sich nicht mittelbar oder unmittelbar auf Erfahrung bezieht, oder durch solche erweisen lässt, Hirngespinnst sei. Jede Erkenntniss, die sich nicht auf Erfahrung

oder deren Bedingung bezieht, ist keine Erkenntniss, das ist der Gedanke, der durch die ganze Kritik der reinen Vernunft sich hindurchzieht, den Kant auf jeder Seite derselben auszusprechen und in zahllosen Fällen zu beweisen nicht müde wird [1]). Der Begriff dem keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann, ist leer, das Urtheil, welches nicht synthetisch ist, bringt keine Erweiterung der Erkenntniss, und Synthese ist nur durch Erfahrung und deren Bedingung möglich [2]). Die Hypothese endlich, welche hyperphysisch ist, kann nur ein Hirngespinnst sein [3]). Es giebt keinen transscendentalen Gebrauch der Kategorien oder Ideen, der richtig wäre, nur der immanente, der empirische Gebrauch ist möglich, es giebt keine synthetischen Grundsätze a priori aus Begriffen [4]). Diese und noch viele andere Fälle sind es, in denen Kant immer von Neuem sein Grundgesetz der Erkenntniss nachweist, in denen er immer wieder zeigt, dass die logische Wahrheit nur die halbe Wahrheit sei und nicht die ganze, dass sie allein gar keine Wahrheit sei. Aber dennoch ist sie im Verein mit der materialen Wahrheit allein das Ganze, sie ist unentbehrlich wie jene und Kant bemüht sich die Kriterien zu ihrer Erkenntniss so vollständig als möglich anzugeben. Die logischen Kriterien aber einer Erkenntniss überhaupt sind erstens

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, III. Hauptst. S. 250. Wir haben nämlich gesehen, Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch.

2) Ebendaselbst, S. 251. Dass also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinaussieht.

3) Ebendaselbst, transsc. Methodenlehre, I. Hauptstück, III. Abschnitt S. 600 u. 601. Transscendentale Hypothesen des speculativen Gebrauchs der Vernunft und eine Freiheit, zur Ersetzung des Mangels an physischen Erklärungsgründen sich allenfalls hyperphysischer zu bedienen, kann gar nicht gestattet werden.

4) Ebendaselbst, transsc. Analytik, II. Buch, III. Hauptst. S. 252. Dass dieses aber auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus gesponnenen Grundsätzen sei, erhellt auch daraus, dass wir sogar keine einzige derselben real definiren d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen.

die Einheit des Begriffs oder qualitative Einheit, welche in der Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntniss besteht, zweitens die Wahrheit in Ansehung der Folgen; denn je mehr wahre Folgen ein Begriff hat, um so mehr Kennzeichen seiner objectiven Realität sind vorhanden. Daher kann man sie auch die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als gemeinschaftlichem Grunde gehören, nennen. Drittens die Vollkommenheit, welche in der Uebereinstimmung der Totalität der Folgen mit der Einheit des gerade gegebenen Begriffs besteht, und daher die qualitative Vollständigkeit genannt werden kann[1]). Sind aber diese die logischen Kriterien einer Erkenntniss überhaupt, so muss auch das Kriterium der Möglichkeit eines Begriffs die Definition sein, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit und Vollständigkeit seiner Folgen zur Herstellung des ganzen Begriffs das Erforderliche desselben ausmacht[2]). Ebenso ist auch das Kriterium einer Hypothese die Verständlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes d. i. dessen Einheit ohne Hülfshypothese, die Wahrheit der Folgen derselben d. i. deren Uebereinstimmung unter sich und mit der Erfahrung, und die Vollständigkeit des Erklärungsgrundes, welche darin besteht, dass die Folgen in ihrer Totalität mit der Hypothese zusammenstimmen

---

1) Kr. d. r. V., transsc. Analytik I. Buch, I. Hauptst. III. Abschn., § 12. S. 127. In jedem Erkenntnisse eines Objects ist nämlich Einheit des Begriffs, welche man qualitative Einheit nennen kann, sofern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird. Zweitens Wahrheit in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objectiven Realität. Dieses könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehören, nennen. Endlich drittens Vollkommenheit, die darin besteht, dass umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffs zurückführt und zu diesem und keinem andern völlig zusammenstimmt, welches man die qualitative Vollständigkeit nennen kann.

2) Ebendaselbst, S. 127. So ist das Kriterium der Möglichkeit eines Begriffs (nicht des Objectes derselben) die Definition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit alles dessen, was zunächst aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollständigkeit dessen, was aus ihm gezogen worden, zur Herstellung des ganzen Begriffs das Erforderliche desselben ausmacht.

und weder mehr noch weniger enthalten[1]) Für die Verhältnisse der Begriffe nimmt Kant mit den Wolfianern das principium identitatis indiscernibilium, die Gesetze der Gattung, der Art und der Kontinuität an[2]), jedoch hebt er hervor, dass sie als Denkgesetze nur für die Producte des Denkens, die Begriffe, gelten, nie aber für deren Objecte, und da die letzteren durch die Anschauungen unmittelbar gegeben werden, nie für die Anschauungen. Diese Trennung ist eine Consequenz seines Formalismus; denn wer, wie Kant, Denk- und Seinsformen, Denkproducte und Naturproducte als so ungleichartig und unähnlich ansieht, wer, wie er, von ihrer Verschiedenheit so fest überzeugt ist, der muss und kann ihre Vermischung oder Verwechselung nur als den gröbsten Fehler ansehen und muss auch völlig Denk- und Naturgesetze von einander trennen. Kant begründet daher auch diese Trennung dadurch, dass er die Ungiltigkeit der Denkgesetze für Gegenstände und den Irrthum, der aus dieser falschen Anwendung im Leibnitz-Wolfischen System entsprang, zeigt. Dieser streng formalistische Zug zeigt sich auch in seiner Ansicht über alle anderen Gesetze. Er unterscheidet völlig diejenigen Gesetze, welche nur die logische Wahrheit bezwecken, von denjenigen, welche die materiale Wahrheit zum Ziele haben und desshalb auch objective Realität besitzen. So ist das Princip aller analytischen Urtheile ein Denkgesetz, welches nur für analytische und synthetische Urtheile als Denkproducte gilt. Weil jedoch die Erkenntnissobjecte der analytischen Urtheile wiederum Denkproducte, Begriffe sind, so gilt es sowohl für die analytischen Urtheile, als auch für ihre Objecte. Weil ferner die Denkproducte von allen Bedingungen der Naturproducte frei sind und durchaus

1) Ebendaselbst, S. 127. Oder so ist auch das Kriterium einer Hypothese die Verständlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes oder dessen Einheit (ohne Hülfshypothese), die Wahrheit (Uebereinstimmung unter sich und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen und endlich die Vollständigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweisen, als in der Hypothese angenommen worden und das, was a priori synthetisch gedacht war, a posteriori analytisch wieder liefern und dazu zusammenstimmen.

2) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, III. Hauptst., Anhang, S. 275. So konnte es nicht anders ausfallen, als dass er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloss von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch ..... Siehe S. 105, Anmerkung 1.

nicht unter denselben stehen, so ist auch diejenige Auffassung falsch, welche annimmt, dass der Gebrauch der Denkgesetze nur unter der allgemeinen Bedingung der Naturproducte der Zeit, möglich sei. Daher kann der Satz des Widerspruchs nur lauten „keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht". Die Formel dagegen, „es ist unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei" ist ein synthetischer Satz, der als solcher unter dem obersten Principium aller synthetischen Sätze als ihrer Bedingung steht[1]) und also gar nicht einerlei mit jenem, ja nicht

---

1) Ebendaselbst, II. Buch, II. Hauptst., I. Abschn. S. 178. Der Satz nun: keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, heisst der Satz des Widerspruchs und ist ein allgemeines, obzwar bloss negatives Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloss in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloss als Erkenntnissen überhaupt, unangesehn ihres Inhalts gilt und sagt: dass der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe. Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloss um Falschheit und Irrthum (sofern es auf dem Widerspruch beruht), sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn wenn das Urtheil analytisch ist, es mag nun bejahend oder verneinend sein, so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntniss gelten lassen. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Theile unserer Erkenntniss zu thun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht sein, diesem unverletzlichen Grundsatze niemals zuwider zu handeln, von ihm aber in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniss niemals einigen Aufschluss gewärtigen können. S. 179. Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblössten und bloss formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in sie gemischt worden ist. Sie heisst: es ist unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei. Ausserdem, dass hier die apodictische Gewissheit (durch das Wort unmöglich) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satze muss verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt und sagt gleichsam: ein Ding A, welches etwas B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B sein; aber es kann gar wohl beides (B sowohl als non B) nach einander sein. Nun muss der Satz des Widerspruchs als ein bloss logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken; daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Missverstand kommt bloss daher, dass man ein Prädikat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädikate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit

einmal eine Folge des Satzes vom Widerspruche ist, sondern nur durch das Uebersehen der Amphibolie des Begriffs vom Widerspruche und der Einstimmung mit jenem analytischen Satze identificirt worden ist. Kuno Fischer hat daher in seiner Widerlegung des Trendelenburgischen Einwurfs Recht, und seine Behauptung ist auch richtig in gewisser Hinsicht, aber in dem Sinne, wie Fischer sie nimmt, falsch. Es ist nämlich durchaus wahr, dass Kant nicht von einer Begünstigung der Anwendung der Denkgesetze durch die Zeit in seiner Habilitationsschrift spricht, sondern ihren Gebrauch von der Zeit als Bedingung abhängig macht. Es ist auch richtig, dass Kant einen doppelten Gebrauch jenes Gesetzes damals annahm. Denn er unterschied zu dieser Zeit sinnliche und intellectuelle Erkenntniss, er war noch der Ansicht, dass wir eine Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, und wie sie erscheinen, haben. Aber Kant hat nach jener Periode noch eine zehnjährige Entwickelung gehabt, er hat die Möglichkeit der Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, in seiner Kritik der reinen Vernunft aufgegeben, und man konnte hieraus schliessen, dass Kants eigentliche und feststehende Ansicht diejenige war, welche den Gebrauch der Denkgesetze von der Zeit als Bedingung abhängig macht. Jedoch er gab nicht nur die Möglichkeit der intellectuellen, sondern auch der rein intuitiven Erkenntniss auf, er gelangte zu der Ansicht, dass beide Elemente zusammen allein zur Erkenntniss führen können. Hieraus ergiebt sich aber unmittelbar, dass eine halb sinnliche, halb diskursive Erkenntniss nicht denselben Gebrauch der Denkgesetze zulassen könne, der bei einer intuitiven stattfindet. Kant musste daher auch die Ansicht von der Bedingtheit der Denkgesetze fallen lassen. Kann aber ein Gesetz weder von den Dingen, wie sie sind, noch wie sie erscheinen, gelten, so kann es dennoch von der Erkenntniss, abgesehen von dem Objecte, das zu Grunde liegt, gelten. Diese Ansicht ist es, die Kant in der Kritik der reinen Vernunnft aufstellt. Der Satz des Widerspruchs gilt nicht von den Dingen, sondern nur von den Begriffen, und da die Begriffe das Object der analytischen Urtheile sind, so gilt der Satz des

---

dessen Prädikate, welches mit jenem synthetisch verbunden, abgiebt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädikat zu gleicher Zeit gesetzt werden.

Widerspruchs für sie. Kant behauptet daher auch ausdrücklich, dass jene Formel des Satzes vom Widerspruch, welche er in der Habilitationsschrift aufstellte, ein synthetischer Satz sei, und daher nichts mit dem analytischen Satze des Widerspruchs zu thun habe, da jener ein bloss logischer Grundsatz sei. Er behauptet ferner, dass jene Formel der Absicht dieses logischen Grundsatzes völlig zuwider sei und dass sie nur durch ein Missverständniss mit jenem Satze identificirt worden sei. Denn der Satz des Widerspruchs geht auf einen Widerspruch zwischen Subject und Prädikat, jene Formel aber auf einen Widerspruch, der zwischen dem Prädikate A eines Subjects B und dem mit ihm synthetisch verbundenen Gegentheile Non A besteht. Jene Formel ist also ein synthetischer Satz und geht nur auf den Widerspruch zweier einander contradictorisch entgegengesetzter Prädikate in synthetischen Urtheilen. Der Satz des Widerspruchs aber ist analytisch; denn Kant sagt am Ende jenes Kapitels in der Kritik der reinen Vernunft: „Dieses ist denn auch die Ursache, weswegen ich oben die Formel desselben so verändert habe, dass die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird." Kuno Fischer begeht daher den doppelten Fehler, dass er erstens eine vorkritische Ansicht Kants mit einer kritischen verwechselt, resp. vermengt, zweitens, dass er die kritische Ansicht über den Satz des Widerspruchs falsch auffasst. Denn Kant sagt nicht, dass die Amphibolie des Reflexionsbegriffes „Widerspruch" einen doppelten Gebrauch des Satzes vom Widerspruche zur Folge habe, sondern, dass in Folge jener Amphibolie eine synthetische Formel, welche nur auf synthetische Sätze und auf den Widerspruch zwischen einem Prädikat und seinem Gegentheile geht, mit jenem analytischen Satze des Widerspruchs fälschlich für identisch gehalten werde, der doch nur auf analytische Sätze und auf den Widerspruch zwischen Subject und Prädikat geht. Sollte diese Amphibolie einen doppelten Gebrauch des Gesetzes begründen, so müsste auch das principium identitatis indiscernibilium einen doppelten Gebrauch haben, während Kant ausdrücklich in jenem Abschnitte über die Reflexionsbegriffe behauptet, dass dieses Gesetz nur auf Begriffe, niemals aber auf Erscheinungen gehe. Siehe noch: Ueber eine Entdeckung zur Kr. d. r. V. I. Abschn. A. S. 111. Der Satz des Widerspruchs wird nun bald als das Principium aller analytischen Urtheile angegeben, bald nur als

das der verneinenden analytischen Sätze, während der Satz der Identität immer nur als das Principium der bejahenden analytischen Sätze aufgestellt wird. Hieraus geht hervor, dass Kant allerdings die Verschiedenheit beider Sätze geleugnet habe, dass er aber den Satz der Identität dem des Widerspruchs subordinirt habe, indem er dem letzteren das ganze Gebiet der analytischen Sätze, dem ersteren dagegen nur einen Theil derselben, die bejahenden analytischen Sätze zuwies[1]). Aber auch noch einen dritten Gebrauch will Kant von dem Identitätsprincip für die Modalität der Urtheile machen, denn er überweist demselben die problematischen Urtheile, dem aus ihm abgeleiteten Satze vom zureichenden Grunde die assertorischen Urtheile und dem Satze des ausgeschlossenen Dritten die apodictischen Sätze[2]). Der Satz des Grundes aber ist entweder der vom logischen oder vom realen Grunde. Der erstere folgt aus dem Satze des Widerspruchs, weil die Folge als Theil im Grunde enthalten ist und lautet „ein jeder Satz muss einen Grund haben. Der vom realen Grunde dagegen ist synthetisch und aus dem Satze des Widerspruchs ebensowenig, wie aus der Erfahrung zu beweisen möglich, er geht daher auch auf die Erkenntnissobjecte und lautet „ein jedes Ding muss seinen Grund haben[3]).“ In den übrigen Gesetzen für die

---

1) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllog. Fig. § 6. S. 73. Alle bejahenden Urtheile stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel: dem Satze der Einstimmung: cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum; alle verneinenden Urtheile unter dem Satze des Widerspruchs: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. Aehnliche Stellen finden sich Unters. üb. d. Deutlichk. d. Grundsätze, § 3, S. 102 u. 103, De mund. sensib. et intellig. form. et princ. III Sectio, § 14, No. 5. S. 320, V. Sectio, § 28, S. 337, Proleg., Vorerinnerung, § 2, b, S. 14.

2) Ueb. eine Entdeckung zur Kr. d. r. V. 1. Abtheilung, A, S. 410, Anmerkung. Das assertorische Urtheil steht unter dem allgemeinen logischen Principe der Sätze, nämlich ein jeder Satz muss gegründet (nicht ein bloss mögliches Urtheil) sein, welches aus dem Satze des Widerspruches folgt, weil jener sonst kein Satz sein würde. Eine ähnliche Stelle ist Kants Logik Einleitung, No. VIII., S. 78.

3) Ebendaselbst, S. 409. Ein jeder Satz muss einen Grund haben, ist das logische (formale) Princip der Erkenntniss, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern untergeordnet ist. Ein jedes Ding muss seinen Grund haben, ist das transscendentale (materiale) Princip, welches kein Mensch aus dem Satze des Widerspruchs (und überhaupt aus blossen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemals bewiesen

Subalternation, Opposition, Conversion, Contraposition stimmt Kant mit den Wolfianern überein[1]). Nur die Regeln für die Realentgegensetzung und für die synthetischen Sätze, welche Kant erst entdeckte, sind natürlich sein Eigenthum. Als Grundregeln für die erstere ergiebt sich der Satz, dass die Realentgegensetzung nur stattfindet, in sofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folgen des andern aufhebt. Hieraus folgt aber erstens, dass die einander widerstreitenden Bestimmungen in ebendemselben Subjecte sein müssen, zweitens, dass die beiden Bestimmungen nicht contradictorisch einander entgegengesetzt sein können, drittens, dass die eine Bestimmung nicht etwas anderes verneinen kann, als was durch die andere Bestimmung gesetzt ist, viertens, dass sie nicht beide verneinend sein können. Die zweite Regel, und zwar die umgekehrte der ersten ist der Satz, dass überall, wo ein positiver Grund ist, und die Folge gleich Zero ist, eine Realentgegensetzung stattfindet. Für die synthetischen Sätze endlich gilt als oberstes Principium der Satz, dass jeder Gegenstand unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung steht[2]). In dem gleichen formalistischen Sinne stellt Kant die

hat, noch beweisen wird. Aehnliche Stellen sind: Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre, I. Hauptst., IV. Abschn., S. 608, Versuch den Begriff d. neg. Grössen in d. Weltweish. einzuführen, III. Abschn. No. 4, allgemeine Anmerkung S. 157—160, Prolegg. Vorerinnerung § 3, S. 18.

1) Fortschritte d. Metaph. seit Leibnitz u. Wolf, Beilagen, Abhandlung, II. Abschn., No. II. S. 572; Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, II. Buch, III. Hauptst., II. Abschn., S. 462, Kants Logik, allgemeine Elementarlehre, III. Abschn., No. I, § 46 bis § 55, § 57, § 63, § 64, § 69, § 71, § 72, § 73, § 74, § 76, § 78, § 79, § 83.

2) Versuch d. Begrf, d. negat Größ. in d. Weltweish. einzuführen, I. Abschn., S. 127. Bei dieser Realentgegensetzung ist folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur statt, in sofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt. Die einander widerstreitenden Bestimmungen müssen erstlich in eben demselben Subjecte angetroffen werden. Zweitens, es kann eins der opponirten Bestimmungen bei einer Realentgegensetzung nicht das contradictorische Gegentheil der andern sein. Drittens, es kann eine Bestimmung nicht etwas anders verneinen, als was durch die andere gesetzt ist. Viertens, sie können, in sofern sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend sein, denn alsdann wird durch keine etwas gesetzt. S. 129. Die zweite Regel, welche eigentlich die umgekehrte der ersten ist, lautet also: Allenthalben, wo ein

Regeln für die Schlüsse auf und nur in einem Puncte entfernt er sich von den Wolfianern. Er sieht nämlich nicht das Dictum de omni und de nullo als die obersten Principien aller bejahenden und verneinenden Vernunftschlüsse an, sondern stellt den Satz „ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst" als oberste Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse auf, und den Satz: „Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst" als oberste Regel aller verneinenden Vernunftschlüsse, indem er zeigt, dass alle Schlüsse nach diesen beiden Principien nothwendig in der ersten Figur geführt werden müssen, und dass die früher als obersten Regeln angesehenen Sätze dagegen nur aus jenen Regeln erwiesen werden können[1]). Ein weiteres Mittel, um die materiale Wahrheit der Erkenntniss zu erkennen sind die Beweise. Kant stimmt in ihrer Eintheilung und Definition mit den Wolfianern überein, nur will er den apodictischen intuitiven Beweis von dem apodictischen discursiven Beweise unterschieden wissen und nennt daher den ersteren Demonstration, den letzteren akroamatischen Beweis. Eingehender erörtert er jedoch die Natur des directen und indirecten Beweises und sucht ihren Unterschied und Werth zu bestimmen; da der erstere nämlich ausser der Ueberzeugung von der Wahrheit zugleich die Einsicht in die Quellen einer Erkenntniss verschafft, der letzteren dagegen wohl Gewissheit erzeugt, aber uns nicht in den Stand setzt zu beweisen, wie die Wahrheit mit den Grün-

---

positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, II. Hauptst., II. Abschnitt, S. 182. Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

1) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllog. Figur. § 2, S. 59. Aus dem Angeführten erkennt man, dass die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse sei: ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst; von allen verneinenden: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst. Allein dass diese Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlussart enthalten, erhellt daraus, weil diejenigen, die sonst bis daher von allen Logikern für die ersten Regeln aller Vernunftschlüsse gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unsrigen entlehnen müssen. Siehe § 6, Seite 74.

den ihrer Möglichkeit zusammenhängt, so ist er mehr ein Nothbehelf, wenn auch die Vorstellung des Widerspruchs eine höhere Evidenz erzeugt, als die Vorstellung der Verknüpfung, und kann nur in den Fällen gestattet sein, wo die Gründe einer Erkenntniss zu mannigfaltig und tief verborgen sind und es unmöglich ist das Subjective unserer Vorstellung dem Objectiven unterzuschieben. Daher ist sein eigentlicher Platz in der Mathematik[1]). Endlich müssen noch in einer Logik als Erkenntnisslehre die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes und die regulativen Principien der reinen Vernunft erwähnt werden. Die ersteren theilen sich in constitutive und regulative, welche beide die materiale Wahrheit zu bestimmen suchen, denn die ersteren gehen auf Erscheinungen ihrer blossen Möglichkeit nach, die letzteren dagegen sind entweder nur Regeln, nach denen aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung entspringen soll, wie die Analogien, oder sie be-

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre I. Hauptst., I. Abschn. No. 3. Nur ein apodictischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann Demonstration heissen. Ich möchte die ersteren daher lieber akroamatische (diskursive) Beweise nennen, weil sie sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) führen lassen, als Demonstrationen, welche, wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen. IV. Abschnitt, S. 612. Der direkte oder ostensive Beweis ist in aller Art der Erkenntniss derjenige, welcher mit der Ueberzeugung von der Wahrheit zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet; der apagogische dagegen kann zwar Gewissheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen. Daher sind die letzteren mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Absichten der Vernunft Genüge thut. Doch haben diese einen Vorzug der Evidenz vor den direkten Beweisen darin, dass der Widerspruch allemal mehr Klarheit in der Vorstellung bei sich führt, als die beste Verknüpfung, und sich dadurch dem Anschaulichen einer Demonstration mehr nähert. Die eigentliche Ursache des Gebrauchs apagogischer Beweise in verschiedenen Wissenschaften ist wohl diese. Wenn die Gründe, von denen eine gewisse Erkenntniss abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen, so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sei. S. 613. Die apagogische Beweisart kann aber nur in den Wissenschaften erlaubt sein, wo es unmöglich ist, das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntniss desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben. In der Mathematik ist diese Subreption unmöglich; daher haben sie daselbst auch ihren eigentlichen Platz. Aehnliche Stellen sind Kants Logik, Einleitung No. IX. S. 108 und 109.

treffen die Synthesis der blossen Anschauung, der Wahrnehmung und der Erfahrung. Die regulativen Principien sind die transscendentalen Voraussetzungen der Möglichkeit eines Systems, sie bezwecken also nur formale Wahrheit und können, weil sie Voraussetzungen sind, als Kriterien und Richtschnur des Systematisirens gebraucht werden [1]). Weitere Ausführungen können hier unterbleiben, da diese Gegenstände aus der Kritik der reinen Vernunft bekannt genug sind.

Angewandte allgemeine Logik.

Fragmente.

Kant hat, wie schon bemerkt wurde, in keinerlei Absicht irgend welche Theile der angewandten Logik behandelt. Nur fragmentarische Erörterungen über einzelne Gegenstände derselben finden sich in seinen Werken vor und nur Kants Logik hat in der Einleitung vier Abschnitte, deren Inhalt wesentlich ein Object der angewandten Logik ist. Nach diesem Quellenbestande muss auch die Darstellung selbst ausfallen. Wir werden daher nur von dem Schein, dem Irrthum, der Gewissheit und ihren Arten handeln, weil nur diese Erörterungen sich durch Parallelstellen aus Kants eigenen Werken belegen lassen. Der Irrthum ist, wie die Wahrheit nicht im Dinge, sondern nur in der Erkenntniss, im Urtheile. Daher entspringt er nicht aus den Sinnen — denn diese urtheilen nie —, sondern aus dem Verstande [2]). Da aber

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Analytik, II. Buch, II. Hauptst., III. Abschn., S. 199. Die vorigen zwei Grundsätze, welche ich die mathematischen nannte, in Betracht dessen, dass sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden berechtigen, gingen auf Erscheinungen ihrer blossen Möglichkeit nach. Daher können wir die ersteren Grundsätze konstitutive nennen. Ganz anders muss es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn da dieses sich nicht construiren lässt, so werden sie nur auf das Verhältniss des Daseins gehen und keine andere als bloss regulative Principien abgeben können. Siehe S. 104, Anmerkung 1.

2) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, Einleitung, No. I. S. 290. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen, dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein, als die

auch der Verstand, als eine Naturkraft nicht von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen kann, so muss der Irrthum durch den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand entstehen, weil dieser letztere bewirkt, dass wir die subjectiven Gründe des Urtheilens für objective halten. Die Sinnlichkeit hat daher eine doppelte Bedeutung für die Erkenntniss. Wird sie nämlich dem Verstande untergelegt als das Object, worauf dieser seine Functionen richtet, so ist sie die Quelle realer Erkenntniss, richtet sie sich aber selbst auf die Verstandeshandlungen und bestimmt dadurch den Verstand zum Urtheilen, so ist sie der Grund des Irrthums. Diese Verwechselung aber der subjectiven Gründe des Urtheils mit den objectiven macht das Wesen des Scheins aus, der den Irrthum veranlasst[1]). So viele Arten des Scheins

---

Verleitung zum letzteren nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande anzutreffen. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluss einer anderen Ursache), noch die Sinne für sich irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloss nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) nothwendig mit diesen Gesetzen übereinstimmen muss. In den Sinnen ist gar kein Urtheil, weder ein wahres noch ein falsches. Weil wir nun ausser diesen beiden Erkenntnissquellen keine andere haben, so folgt, dass der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, dass die subjectiven Gründe des Urtheils mit den objectiven zusammenfliessen und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen. Anmerkung S. 291. Die Sinnlichkeit dem Verstande untergelegt, als das Objekt, worauf dieser seine Funktionen anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, sofern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfliesst und ihn zum Urtheilen bestimmt, ist der Grund des Irrthums. Eine ähnliche Stelle ist Unters. üb. d. Deutlichkeit d. Grundsätze. III. Betrachtung, § 1. S. 98. Proleg. § 40, S. 87. Da aller Schein darin besteht, dass der subjektive Grund des Urtheils für objektiv gehalten wird.

1) Kr. d. r. V. transsc. Dialektik, Einleitung, No. I. S. 291. Unser Geschäft ist hier nicht, vom empirischen Scheine zu handeln, der sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet und durch welchen die Urtheilskraft, durch den Einfluss der Einbildung verleitet wird, sondern wir haben es mit dem transscendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfliesst, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist ......, sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Kritik gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Der logische Schein, der in der blossen Nachäffung der Vernunft-

es also giebt, so viele Arten auch des Irrthums. Der Schein ist nun entweder empirisch oder logisch oder transscendental. Der empirische Schein verleitet die Urtheilskraft durch den Einfluss der Einbildung. Der transscendentale Schein beeinflusst Grundsätze, die über alle Erfahrung hinausgehen und verleitet uns dadurch, die Kategorien transscendental zu gebrauchen, indem er uns mit scheinbaren Erweiterungen des reinen Verstandes hinhält. Der logische Schein besteht in der Nachäffung der Vernunftform und entspringt aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel, dieser Schein ist zu entfernen möglich, während der empirische und transscendentale Schein nur erkannt, nicht aber vernichtet werden können[1]). Der Irrthum ist demgemäss ebenfalls von dreierlei Art, er entspringt aber immer aus voreiligem Urtheilen, bevor alle Merkmale einer Sache gefunden sind[2]). Man

---

form besteht (der Schein der Trugschlüsse), entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel.

1) Unters. üb. d. Deutlichkeit d. Grundsätze, § 2, S. 100. Irrthümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiss, sondern weil man sich zu urtheilen unternimmt, ob man gleich noch nicht Alles weiss, was dazu erfordert wird.

2) Kr. d. ästhetischen Urtheilskraft, Analytik der ästhetisch. Urtheilskraft, § 40. S. 152. Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hierher, als Theile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes Andern denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken; Die erste ist die Maxime der vorurtheilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der konsequenten Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft. Der Hang zur letzteren heisst das Vorurtheil; und das grösste unter allen ist, sich die Natur-Regeln, welche der Verstand ihr durch ihr eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen, d. i. der Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heisst Aufklärung. Was die zweite Maxime der Denkungsart betrifft .... Allein hier ist nicht die Rede vom Vermögen des Erkenntnisses, sondern von der Denkungsart, einen zweckmässigen Gebrauch davon zu machen; welche, so klein auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, wenn er sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwischen so viele Andere wie eingeklammert sind, wegsetzen und aus einem allgemeinen Standpuncte (den er dadurch nur bestimmen kann, dass er sich in den Standpunkt Anderer versetzt) über sein eigenes Urtheil reflektirt. Die dritte Maxime, nämlich die der konsequenten Denkungsart,

wird daher den Irrthum nur vermeiden können erstens durch selbst Denken, weil dieses allein von Vorurtheilen und Aberglauben befreit, zweitens wird es nothwendig sein sich in der Stelle eines Andern zu denken, denn dadurch ist es allein möglich aus einem allgemeinen Standpuncte über sein eigenes Urtheil zu reflectiren. Drittens wird es ein Erforderniss sein, mit sich selbst einstimmig zu denken. Das erste ist die Maxime der vorurtheilsfreien Denkungsart, das zweite die der erweiterten, das dritte die der consequenten Denkungsart; diese Maxime ist am schwersten und nur durch die Verbindung der beiden ersten zu erreichen möglich[1]). Der zweite Gegenstand, den Kant

ist am schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden.

1) Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre, II. Hauptst., III. Abschn., S. 632. Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Wenn es für Jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend und das Fürwahrhalten heisst alsdenn Ueberzeugung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt. Ueberredung ist ein blosser Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit und das Fürwahrhalten lässt sich nicht mittheilen. Der Probirstein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder blosse Ueberreduug sei, ist also äusserlich die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden, denn alsdenn ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Uebereinstimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweisen werden. S. 634. Ich kann nichts behaupten d. i. als ein für Jedermann nothwendig gültiges Urtheil aussprechen, als was Ueberzeugung wirkt. Das Fürwahrhalten oder die subjektive Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objektiv gilt), hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewusstsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heisst es Glauben. Endlich heisst das sowohl subjektiv, als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjektive Zulänglichkeit heisst Ueberzeugung (für mich selbst), die objektive Gewissheit (für Jedermann). Ich darf mich niemals unterwinden, zu meinen, ohne wenigstens etwas zu

aus der angewandten allgemeinen Logik erörtert, ist das Fürwahrhalten. Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruht, ist es für jeden vernünftigen Menschen gültig, so beruht es auf einem objectiv zureichenden Grunde und heisst Ueberzeugung, beruht es aber nur auf einem subjectiven Grunde, so heisst es Ueberredung. Diese letztere ist ein blosser Schein, weil der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird. Subjectiv ist die Ueberzeugung von der Ueberredung nicht unterscheidbar, aber objectiv unterscheidet sich die erstere von der letzteren dadurch, dass sie mittheilbar und für alle gültig ist. Es lässt sich daher nur dasjenige behaupten, was Ueberzeugung bewirkt; denn Behaupten ist ein für Jedermann nothwendig gültiges Urtheil aussprechen. Die Ueberzeugung hat aber drei Grade, Meinen, Glauben, Wissen. Meinen ist ein mit Bewusstsein subjectiv sowohl als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das Fürwahr-

---

wissen, vermittelst dessen das an sich bloss problematische Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muss überdem gewiss sein. Denn wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist Alles nur Spiel der Einbildung. S. 635. Es kann aber überall bloss in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Wenn einmal ein Zweck vorgesetzt ist, so sind die Bedingungen der Erreichung desselben hypothetisch nothwendig. Die Nothwendigkeit ist subjektiv, aber doch nur komparativ zureichend, wenn ich gar keine andern Bedingungen weiss, unter denen der Zweck zu erreichen wäre, aber sie ist schlechthin und für Jedermann zureichend, wenn ich gewiss weiss, dass Niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatischen Glauben. S. 636. Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Objekt gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten bloss theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewissheit der Sache auszumachen, so giebt es in bloss theoretischen Urtheilen ein Analogon von praktischen, auf deren Fürwahrhaltung das Wort Glauben passt und den wir den doktrinalen Glauben nennen können. Eine ähnliche Stelle ist Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre I. Hauptst., III. Abschn., S. 602., Fortschritte d. Metaph. seit Leibnitz und Wolf, II. Abtheilung, der Metaphysik drittes Stadium, Auflösung der akademischen Aufgabe. No. I. S. 536 u. 537.

halten subjectiv zureichend, aber objectiv unzureichend, so heisst es Glauben, ist es subjectiv und objectiv zureichend, so heisst es Wissen. Die subjective Zulänglichkeit heisst Ueberzeugung für mich selbst, die objective Gewissheit für Jedermann. Das Meinen muss sich auf ein Wissen von etwas stützen, vermittelst dessen es mit der Wahrheit wenigstens unvollständig verknüpft ist, sonst ist es willkürliches Erdichten. Die Meinung ist daher nur bei empirischen Gegenständen statthaft. Der Glaube ist entweder pragmatisch oder moralisch, je nachdem die subjectiven Gründe subjectiv nothwendig und komparativ zureichend oder schechthin zureichend sind. Ein Analogon des pragmatischen Glaubens ist der doktrinale Glaube, der in dem Glauben an theoretische Annahmen besteht, die jedoch auf keine Weise festzustellen möglich sind. Kants Logik erörtert noch ausführlich, in welchen Fällen die Meinung und der Glaube statthaft sind, und in welchen unstatthaft. Sie unterscheidet den historischen Glauben, als eine Art des Wissens ganz vom eigentlichen Glauben, bespricht sodann die verschiedenen Arten des Wissens und der Gewissheit und beschliesst diesen Gegenstand mit einer Erörterung der logischen und practischen Ueberzeugung. Hieran schliesst sie aber noch Auseinandersetzungen über den Einfluss des Willens auf unsere Urtheile, wodurch die vorläufigen Urtheile entstehen, und unterscheidet von ihnen die Vorurtheile, deren Wesen, Arten und Quellen sie ausführlich darlegt. Da dieser ganze Abschnitt der Kant-Jäscheschen Logik sowohl in der Anordnung als auch im Inhalt mit dem sechsten Abschnitte der Vernunftlehre Meiers, über die Gewissheit der gelehrten Erkenntniss übereinstimmt, so ist es wahrscheinlich, dass alle diese Erörterungen von Kant in seinem Vorlesungscompendium aufgenommen worden sind [1]). Eine Annäherung zur Gewissheit und eine Art der Wahrheit ist die Wahrscheinlichkeit, sie ist ein Für-

---

1) Fortschritte d. Metaph. seit Leibnitz und Wolf, II. Abtheilung S. 539. Denn wahrscheinlich ist das, was einen Grund des Fürwahrhaltens für sich hat, der grösser ist, als die Hälfte des zureichenden Grundes, also eine mathematische Bestimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derselben als gleichartig angenommen werden müssen und so eine Annäherung zur Gewissheit möglich ist, dagegen der Grund des mehr oder weniger Scheinbaren (verosimile) auch aus ungleichartigen Gründen bestehen, eben darum aber sein Verhältniss zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann.

wahrhalten aus unzureichenden Gründen, die aber zu den zureichenden ein grösseres Verhältniss haben, als die Gründe des Gegentheils, sie ist von der Scheinbarkeit unterschieden, die ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen ist, welche die Gründe des Gegentheils an Grösse übertreffen. Die Wahrscheinlichkeit beruht auf einer mathematischen Bestimmnng, welche ergiebt, dass der Grund des Fürwahrhaltens grösser sei als die Hälfte des zureichenden Grundes, ihre Momente müssen desswegen gleichartig sein. Kants Logik rechnet auch die ungleichartigen Momente als solche der Wahrscheinlichkeit, jedoch führt sie dann aus, dass im letzteren Falle nur Scheinbarkeit möglich sei, es ist also die ächt-kantische Darstellung genauer und richtiger als jene. Und sie ist nur in der Mathematik vorzufinden. Sind die Momente oder Gründe ungleichartig, so können sie nur ponderirt werden, und ihr Verhältniss zum zureichenden Grunde kann daher gar nicht erkannt werden, wesshalb nur Scheinbarkeit in diesem Falle zu erreichen möglich ist. Der Zweifel ist ein Gegengrund, der subjectiv betrachtet der Zustand eines unentschlossenen Gemüths, objektiv betrachtet die Erkenntniss der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten ist, und im ersteren Falle daher Skrupel, im letzteren Einwurf heisst[1]). Der Einwurf ist entweder dogmatisch oder kritisch oder skeptisch, je nachdem er wider einen Satz oder dessen Beweis gerichtet ist, oder durch einen entgegengesetzten Satz völlige Vernichtung des ersten an-

1) Kr. d. r. V. Nachträge aus der ersten Ausgabe zu der Lehre von den Paralogismen d. r. V. 709. Alle Einwürfe können in dogmatische, kritische und skeptische eingetheilt werden. Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen Satz, der kritische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist. Der erstere bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur eines Gegenstandes, um das Gegentheil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgiebt; er ist daher selbst dogmatisch und giebt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen, als das Gegentheil. Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werthe oder Unwerthe unangetastet lässt und nur den Beweis anficht, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen oder sich einer bessern Kenntniss desselben anzumaassen; er zeigt nur, dass die Behauptung grundlos, nicht dass sie unrichtig sei. Der skeptische stellt Satz und Gegensatz wechselseitig gegen einander, als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einem jeden derselben wechselweise als Dogma und den andern als dessen Einwurf, ist also auf zwei entgegengesetzten Seiten dem Scheine nach dogmatisch, um alles Urtheil über den Gegenstand gänzlich zu vernichten.

strebt. Der dogmatische und skeptische Zweifel setzt daher eine Kenntniss der Sache voraus, der kritische nicht. Die Kantische Logik hat endlich noch einen Abschnitt über die Grösse der Erkenntniss, dessen Inhalt ebenfalls zum grösseren Theile der angewandten allgemeinen Logik gehört. Jedoch nur eine einzige Erörterung aus diesem Abschnitte über die Unwissenheit lässt sich mit Parallelstellen aus Kants Werken belegen, daher will ich auch nur diese im Texte näher ausführen. Alle Unwissenheit ist nämlich entweder die der Sachen, objective Unwissenheit, wie Kants Logik sagt, oder die der Bestimmung und Grenze in einer Erkenntniss, subjective Unwissenheit. Ist die Unwissenheit zufällig, so muss sie uns antreiben im ersteren Falle den Sachen dogmatisch, im letzteren Falle den Grenzen meiner möglichen Erkenntniss kritisch nachzuforschen. Ist sie nothwendig, so kann sie nur kritisch, durch Ergründen der ersten Quellen unserer Erkenntniss festgestellt werden [1]). Der sechste Abschnitt der Kant-Jäscheschen Logik stimmt mit Meiers Erörterungen über die Weitläufigkeit und Grösse der Erkenntniss überein, nur nennt Meier Weitläufigkeit der Erkenntniss, was die Kant-Jäschesche Logik als extensive Grösse bezeichnet,

Fragmente aus Kants practischer Logik.

Kant hat, wie wir wissen, die Kritik der reinen Vernunft als eine Propädeutik der rationalen Erkenntniss selbst bezeichnet, er hat speciell die transscendentale Methodenlehre die praktische Logik der Vernunfterkenntniss genannt, und mehrere Stellen aus seinen vorkritischen Schriften beweisen es, dass er unter

---

1) Kr. d. r. V. transsc. Methodenlehre, I. Hauptst., II. Absch., S. 590. Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen, oder der Bestimmung und Grenzen meiner Erkenntniss. Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muss sie mich antreiben im ersten Falle den Sachen (Gegenständen) dogmatisch, im zweiten den Grenzen meiner möglichen Erkenntniss kritisch nachzuforschen. Dass aber meine Unwissenheit schlechthin nothwendig sei und mich daher von aller Nachforschung freispreche, lässt sich nicht empirisch aus Beobachtung, sondern allein kritisch durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntniss ausmachen. Aehnliche Stellen zum ganzen Abschnitt sind Kants Logik, Einleitung, No. IX., S. 97—125, No. X., S. 126 bis 130, No. VI, S. 59 u. 60.

einer praktischen Logik der Vernunftwissenschaft dasjenige sich gedacht hat, was er später in der Kritik der reinen Vernunft gab. Es wäre daher eigentlich hier der Ort wenigstens über den Inhalt der transscendentalen Methodenlehre zu referiren, jedoch diese ist als der zweite Theil der Kritik der reinen Vernunft oft genug dargestellt worden, und was in ihm allgemein Logisches enthalten ist, wurde schon in der allgemeinen Logik gebracht. Daher wäre eine Darstellung der transscendentalen Methodenlehre ein opus supererogatorium, das wir nicht zu vollenden brauchen. Kant hat jedoch aus seiner vorkritischen Zeit einzelne Fragmente hinterlassen, die sich auf Gegenstände der practischen Logik beziehen, und die daher unumgänglich in den Kreis des Darzustellenden mit hineingezogen werden müssen. Kant hatte, wie wir wissen, in seiner vorkritischen Periode die Absicht, die alte Wolfische Metaphysik zu reformiren, weil er noch eine Erkenntniss des Uebersinnlichen für möglich hielt, aber die Wolfischen Ergebnisse selbst als Irrthümer erkannt hatte. Diese Reformation hoffte er durch eine Verbesserung der alten resp. Erfindung einer neuen Methode zu vollbringen. In dieser Absicht schrieb er seine Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze, ferner seinen einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes und flocht in diese Schriften Fragmente über die Methoden ein, deren sich die einzelnen Wissenschaften zu bedienen haben. Daher stammen nun drei solcher Fragmente, deren erstes die Methode zur höchst möglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen angiebt. Das zweite Fragment liefert eine Reform der bisher befolgten physisch-theologischen Methode. Das dritte Fragment endlich giebt ein Referat über die Ansteckung der anschaulichen Erkenntniss an der intellectuellen und umgekehrt. Die dritte Schrift ist zwar schon halb im Geiste der kritischen Periode geschrieben, jedoch auch sie hat noch das Merkmal der vorkritischen Schriften, auch sie nimmt noch eine intellectuelle Erkenntniss an. Diese Fragmente sind daher nur Producte Kants des Wolfianers, nicht des Begründers der neueren Philosophie, aber trotzdem dürfen sie in einer historischen Abhandlung über die logischen Ansichten Kants nicht übergangen werden. In den historischen und empirischen Wissenschaften giebt der Gebrauch die Methode, wie es in der Mathematik der Fall ist, und da der Gebrauch des Verstandes in

diesen genannten Disciplinen bloss logisch oder formal ist, so giebt schon die allgemeine Logik dasjenige, was für den Verstandesgebrauch in ihnen nöthig ist. In der reinen Philosophie dagegen ist der Verstandesgebrauch ein realer, weil er selbst die Urbegriffe der Dinge, die Verhältnisse und Axiome liefert, die als discursive Erkenntnisse von Irrthümern nicht frei sind. Hier muss daher die Methode der Wissenschaft vorauf gehen, damit sie die Grundsätze derselben läutere und feststelle. Diese Läuterung und Feststellung der Grundsätze ist aber zugleich die Erzeugung der Wissenschaft selbst, und die Kritik der reinen Vernunft ist daher Metaphysik und ihr Organon zugleich [1]). Die Methode der Metaphysik ist aber nicht mit der mathematischen identisch; denn sie ist Begriffszergliederung, während jene Begriffssynthese durch Construction ist. Daraus aber ergiebt sich als erste Regel, dass man nicht mit Erklärungen anfangen muss, und nur Worterklärungen bisweilen im Anfange zulässig sind. Man muss vielmehr im Gegenstande erst das unmittelbar Gewisse aufsuchen, um aus ihm Folgerungen zu ziehen und wahre und ganz gewisse Urtheile von dem Objekte zu erwerben. Definitionen dagegen dürfen nur dann gemacht werden, wenn sie sich aus den augenscheinlichsten Urtheilen deutlich ergeben. Man muss ferner die unmittelbaren Urtheile von jedem Gegenstande besonders aufzeichnen und, nachdem man sich überzeugt hat, dass sie in einander nicht enthalten sind, als Grundlagen zu allen Folgerungen voranschicken. Es ist daher nothwendig durch ein unmittelbares,

---

1) De mund. sensib. et intelligib. form. et princ. V. Sectio. § 23. S. 331. In omnibus scientiis, quarum principia intuitive dantur, vel per intuitum sensualem (experientiam), vel per intuitum sensitivum quidem, at purum, h. e. in scientia naturali et mathesi, usus dat methodum. Usus autem intellectus in talibus scientiis, quarum tam conceptus primitivi quam axiomata sensitivo intuitu dantur, non est nisi logicus h. e. per quem tantum cognitiones sibi invicem subordinamus quoad universalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, consectaria intuitus puri axiomatibus intuitivis. Verum in Philosphia pura, qualis est Metaphysica, in qua usus intellectus circa principia est realis, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur, et, quoniam non sunt intuitus, ab erroribus non sunt immunia, Methodus antevertit omnem scientiam. Nam, cum rectus rationis usus hic ipsa principia constituat, et tam objecta, quam, quae de ipsis cogitanda, sunt axiomata, per ipsius indolem solam primo innotescant, expositio legum rationis purae est ipsa scientiae genesis.

augenscheinliches Bewusstsein diejenigen Merkmale aufzusuchen, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen. Denn wenn sie auch nicht das ganze Wesen der Sache ausdrücken, so kann man doch vermittelst ihrer Vieles in dem Dinge daraus herleiten[1]). Aber es ist auch nöthig bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs darauf zu achten, ob er selbst nicht schon verändert ist, trotzdem sein Zeichen noch dasselbe ist. Denn jeder Begriff kann objektiv oder subjektiv genommen werden, je nachdem sein Erkenntnissprincip d. i. Prädikat ein sinnlicher oder intellectueller Begriff ist. Man wird daher vor Allem verhüten müssen, dass die einheimischen Principien der sinnlichen Erkenntniss nicht ihre Grenze übersteigen und für das Intellectuelle gebraucht werden. Solche Vermischung aber des Anschaulichen mit dem Intellectuellen, welche auf einem Erschleichungsfehler beruht, erfolgt dadurch, dass wir eine ganz richtige Regel falsch ausdeuten. Es ist nämlich durchaus wahr, dass dasjenige, was nicht durch irgend eine Anschauung erkannt werden kann, auch überall nicht denkbar, ja unmöglich sei.

---

1) Unters. üb. d. Deutlichk. d. Grundsätze, II. Betrachtung. S. 88. Wir haben namhafte und wesentliche Unterschiede gesehen, die zwischen der Erkenntniss in beiden Wissenschaften anzutreffen sind, und in Betracht dessen kann man mit dem Bischof Warburton sagen: dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden. S. 89. In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objekts an; in der Metaphysik muss ich niemals damit anfangen, und es ist soweit gefehlt, dass die Definition hier das erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, dass es vielmehr fast jederzeit das letzte ist. S. 91. Die erste und vornehmste Regel ist diese: dass man ja nicht von Erklärungen anfange, es müsste denn etwa bloss die Worterklärung gesucht werden. Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiss ist, auch ehe man die Definition davon hat. Die zweite Regel ist: dass man die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenstande, in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewissheit antrifft, besonders aufzeichnet, und nachdem man gewiss ist, dass das eine in dem andern nicht enthalten sei, sie sowie die Axiomen der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt. S. 92. Suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob Ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht erkennt, so könnt Ihr Euch doch derselben sicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.

Halten wir nun unsere Anschauung als die überhaupt allein mögliche, so müssen wir alles Mögliche den anschaulichen Axiomen des Raumes und der Zeit unterwerfen, und so zu erschlichenen Axiomen gelangen [1]). Die Quellen dieser erschlichenen Axiome sind dreierlei Art und können in den folgenden allgemeinen Formeln dargelegt werden. Erstens wird dieselbe sinnliche Bedingung, welche allein die Anschauung des Objects möglich macht, auch für die Bedingung des Objects selbst gehalten. Zweitens wird dieselbe sinnliche Bedingung, welche die Vergleichung des Gegebenen unter einander zur Bildung eines intellectuellen Begriffs von dem Objecte ermöglicht, auch für die Bedingung der Möglichkeit des Objekts gehalten. Drittens endlich wird dieselbe sinnliche Bedingung, unter welcher die Subsumtion eines Objekts unter einem gegebenen intellectuellen Begriff möglich ist, auch für die Bedingung der Möglichkeit des Objects gehalten [2]). Jedoch nicht nur die Methode der Metaphysik überhaupt hat Kant zu reformiren gesucht, sondern sein Streben hat sich auch auf die Methoden der einzelnen metaphysischen Disciplinen gerichtet. Ein Fragment eines solchen Reformversuches findet sich in der Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Die Methode der Physikotheologie ist es, die er hier zu verbessern sucht. Er hat die Nichtigkeit der bis-

---

1) De mund. sensib. et intelligib. form. et princ. V. Sectio. § 24. S. 332. Omnis Metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant. § 25. Recte enim supponimus: quicquid ullo plane intuitu cognosci non potest prorsus non esse cogitabile, adeoque impossibile. Quoniam autem alium intuitum, praeter eum, qui fit secundum formam spatii ac temporis, nullo mentis conatu ne fingendo quidem assequi possumus, accidit; ut omnem omnino intuitum, qui hisce legibus adstrictus non est, pro impossibili habeamus ideoque omnia possibilia axiomatibus sensitivis spatii ac temporis subjiciamus.

2) Ebendaselbst, § 26. Omnes autem sensitivarum cognitionum sub specie intellectualium praestigiae, e quibus oriuntur axiomata subreptitia ad tres species revocari possunt, quarum formulas generales has habeto: 1) Eadem conditio sensitiva, sub qua sola Intuitus Objecti est possibilis, est conditio ipsius possibilitatis Objecti. 2) Eadem conditio sensitiva, sub qua sola Data sibi conferri possunt ad formandum conceptum objecti intellectualem, est etiam conditio ipsius possibilitatis objecti. 3) Eadem conditio sensitiva, sub quae subsumtio objecti alicujus obvii sub dato conceptu intellectuali solum possibilis est, est etiam conditio possibilitatis ipsius objecti.

herigen Beweise für das Dasein Gottes nachgewiesen, aber zweifelt dennoch nicht an die Möglichkeit dieses Beweises. Er zerstört die alte rationale Theologie, aber er sucht aus den brauchbaren Ueberresten eine neue rationale Theologie aufzubauen. Er benutzt daher dieselben Beweismittel, aber verbessert und vervollkommnet sie, er benutzt in der Physikotheologie dieselbe Methode, aber er verbessert sie. Die bisherige physikotheologische Methode betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig und als eine Anordnung durch Weisheit, während Vieles in der Natur mit nothwendiger Einheit aus den wesentlichsten Naturgesetzen folgt, sie betrachtet die Zufälligkeit der Naturvollkommenheit als ein unentbehrliches Stück zum Beweise eines weisen Urhebers, während doch Vieles in der Natur nothwendig vollkommen ist, und daher ein gefährlicher und nicht zu beseitigender Einwurf gegen den Beweis bleibt, sie ist ferner unphilosophisch und ein sanftes Ruhekissen für die faule Vernunft, weil die nothwendigsten Forschungen über Objekte unter dem Vorwande unterlassen werden, dass Gott durch seine Weisheit es so eingerichtet habe. Endlich kann diese Methode keinen Beweis für das Dasein eines Urhebers der Materie selbst und der Bestandtheile des Universums liefern, sondern sie beweist nur das Dasein eines Urhebers der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt [1]). Alle diese Fehler und Mängel können nur dadurch verbessert und ausgemerzt werden, wenn wir erstens die Ursachen selbst der vortheilhaftesten Verfassungen in solchen allgemeinen Gesetzen suchen, die mit einer

---

1) Beweisgrund zu einer Demonstration d. Daseins Gottes V. Betrachtung. No. 2. S. 229. 1) Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derselben mit nothwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfliessen. Das, was der Absicht der Physikotheologie hierbei am schädlichsten ist, besteht darin, dass sie diese Zufälligkeit der Naturvollkommenheit als höchst nöthig zum Beweise eines weisen Urhebers ansieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieser Voraussetzung gefährliche Einwürfe werden. 2) Diese Methode ist nicht genugsam philosophisch, und hat auch öfters die Ausbreitung der philosophischen Erkenntniss sehr gehindert. 3) Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandtheile des Universums zu beweisen.

nothwendigen Einheit auf die Hervorbringung dieser Wirkungen in Beziehung stehen. Zweitens muss man das Nothwendige dieser Verknüpfung in einem Grunde suchen, weil dadurch sich eine andere Schlussart auf die Abhängigkeit von Gott ergiebt, als diejenige ist, welche nur von der künstlichen und gewählten Einheit ausgeht, und weil man nur dadurch den Erfolg nach beständigen und nothwendigen Gesetzen vom ungefähren Zufall unterscheiden kann. Drittens suche man nicht nur in der unorganischen, sondern auch in der organischen Natur eine grössere nothwendige Einheit, als diejenige ist, die sofort erkannt wird. Viertens schliesse man von der offenbar künstlichen Ordnung auf die Weisheit eines Urhebers als einen Grund, von der wesentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgesetzen auf ein weises Wesen als einen Grund, das es jedoch nicht durch seine Weisheit, sondern durch das mit dieser letzteren harmonierende ist. Fünftens muss man aus den zufälligen Verbindungen der Welt auf den Urheber dieser Verbindungsart, aus der nothwendigen Einheit aber auf eben dasselbe Wesen, als Urheber der Materie und des Grundstoffs aller Dinge schliessen. Sechstens muss man diese Methode durch allgemeine Regeln erweitern, welche die Gründe der vollkommenen Uebereinstimmung des mechanisch oder geometrisch Nothwendigen mit der Vollkommenheit des Ganzen begreiflich machen und selbst bei den Eigenschaften des Raumes diese Uebereinstimmung nachzuweisen suchen [1]).

Kants logische Ansichten und Leistungen liegen jetzt bis auf unbedeutende Details vor unseren Augen, und jeder unbefangene Leser wird zugestehen müssen, dass der grosse Königsberger nicht nur ein Reformator der Logik war, nicht nur der Gründer einer neuen logischen Schule, sondern er wird auch die grosse Bedeutung zugestehen, die Kants Untersuchungen und Fortschritte auf dem Felde der Logik für seine ganze philosophische Entwickelung gehabt haben. Kant war zum Reformiren in den Wissenschaften beanlagt, und nur Umstände machten aus ihm einen Mann des Umsturzes. Logik uud Metaphysik wollte er anfänglich reformiren, aber während seine Reformversuche in der Logik

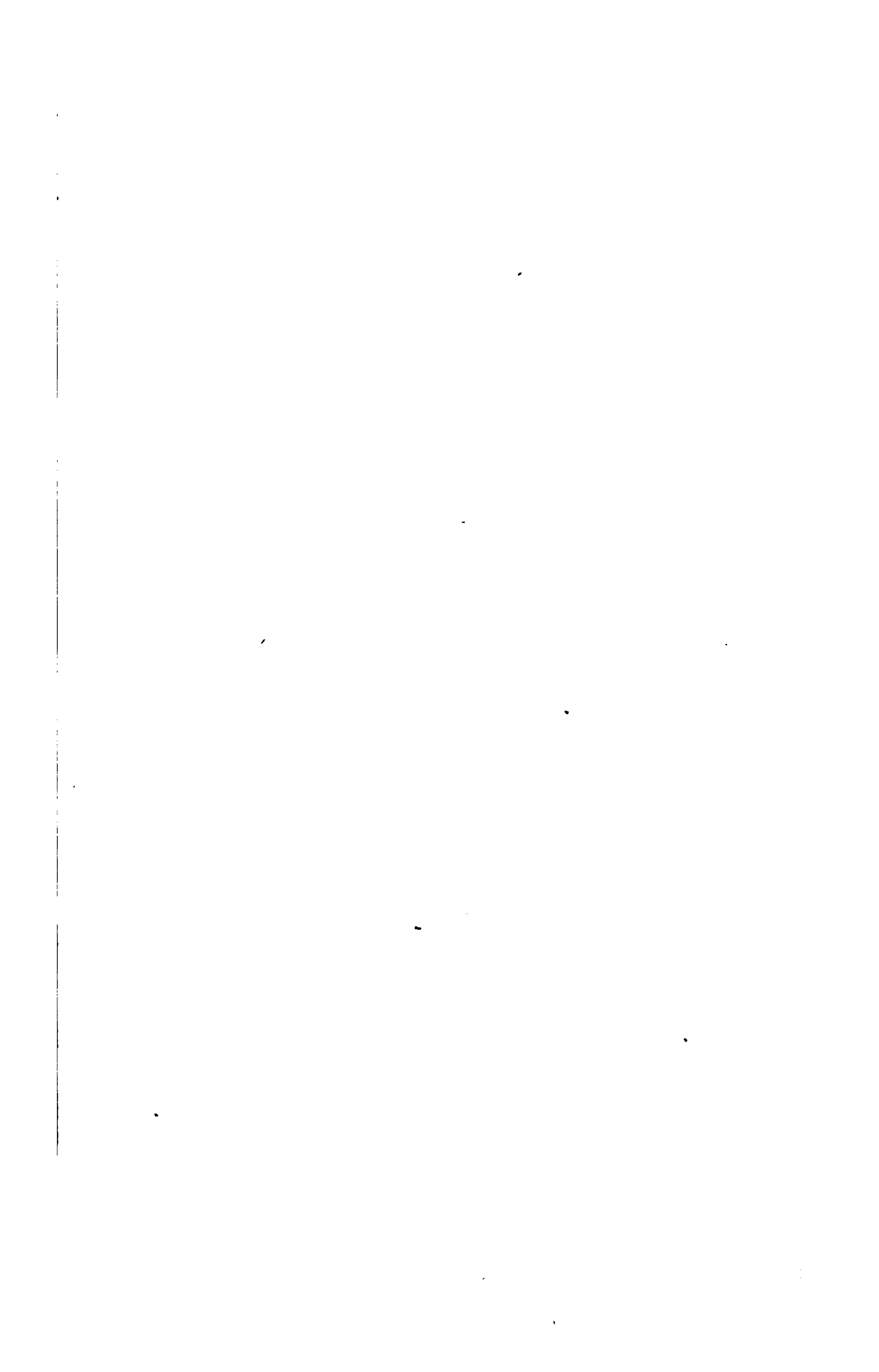
---

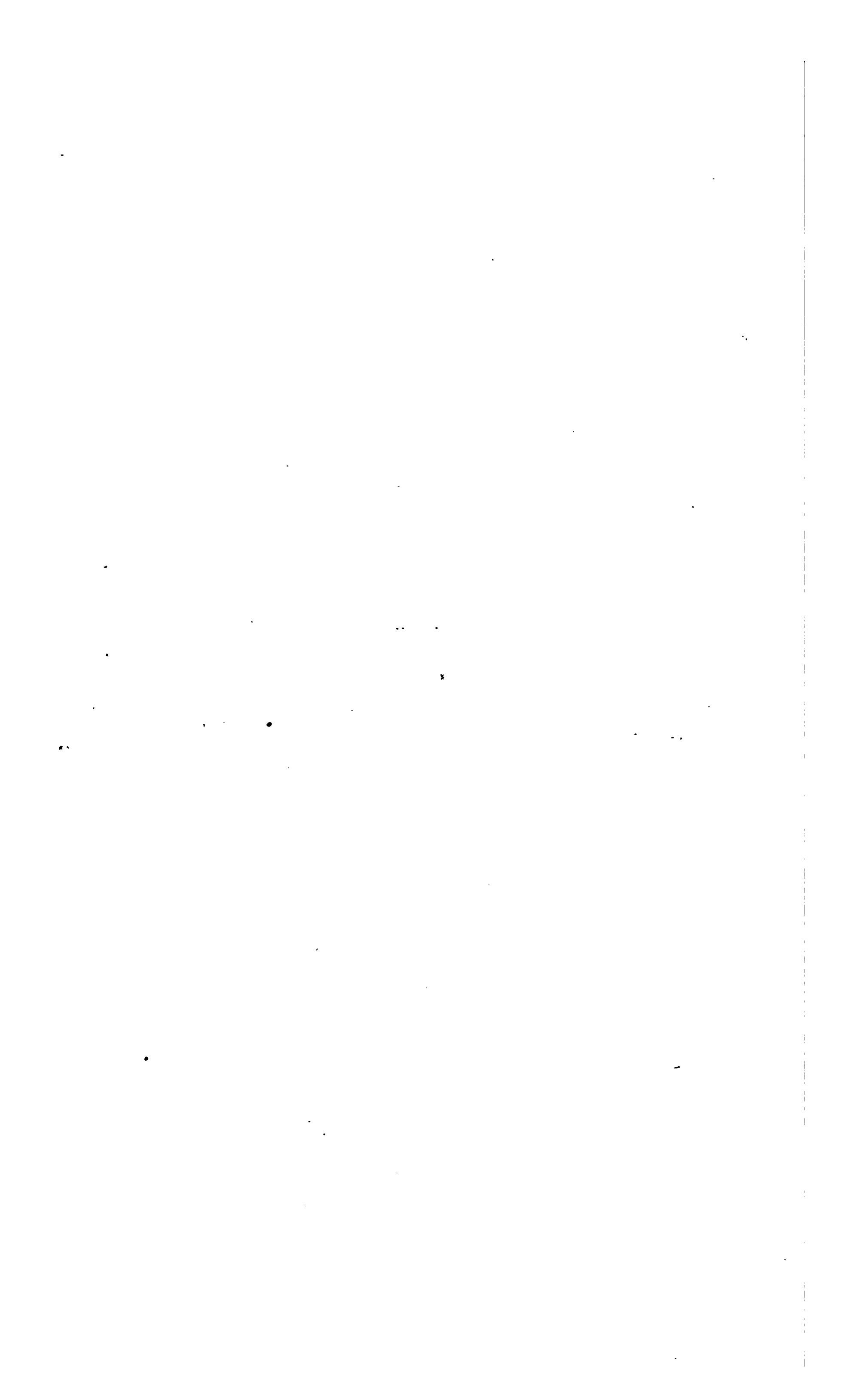
1 Ebendaselbst, No. 3. S. 240 u. 241 fast wörtlich in den Text aufgenommen.

vom günstigsten Erfolge begleitet waren, überzeugte er sich in der Metaphysik von Jahr zu Jahr mehr und mehr, dass sie nicht zu reformiren gehe, dass sie vom ersten bis zum letzten Satze ein Hirngespinnst sei, welches unumgänglich von Grund aus vernichtet werden musste.

Quellen-Verzeichniss.

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft abgekürzt Kr. d. r. V., herausgegeben von J. H. v. Kirchmann, zweite Auflage. Berlin 1869.
2) Kant, Kritik der praktischen Vernunft abgekürzt Kr. d. pr. V., herausgegeben von J. H. v. Kirchmann, zweite Auflage. Leipzig.
3) Kant, Kritik der Urtheilskraft abgekürzt Kr. d. Urthlskrft, herausgegeben von J. H. v. Kirchmann, zweite Auflage, Leipzig 1876.
4) Kant, Prolegoma zu einer jeden künftigen Metaphysik abgekürzt Proleg., herausgegeben von J. H. v. Kirchmann, Berlin 1870.
5) Kant, kleinere logische, metaphysische und vermischte Schriften, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert.
6) Kant, Logik, neueste Ausgabe. Reutlingen 1801.
7) K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie.





Darstellung

der

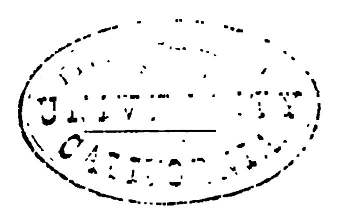
Kantischen Erkenntnisstheorie

mit besonderer Berücksichtigung

der verschiedenen Fassungen der transscendentalen Deduction der Kategorien

von

Dr. Alfred Hölder.



Tübingen, 1873.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

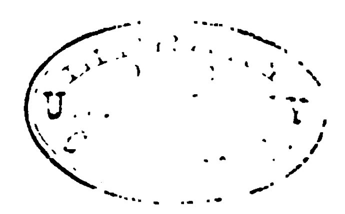
Verzeichniss der Abkürzungen:

R = Rosenkranz, Ausgabe der Kantischen Werke.

P = Prolegomena.

Seitenzahlen ohne jeden weiteren Beisatz bedeuten die Kritik der reinen Vernunft in der Ausgabe von Kirchmann Berlin 1868.

Inhalts-Uebersicht.



Zwischen zwei Paaren von Gegensätzen sucht Kants Erkenntnisstheorie zu vermitteln: in der Frage nach der Wahrheit unserer Erkenntniss zwischen Dogmatismus und Scepticismus, in der nach dem Ursprung derselben zwischen Rationalismus und Sensualismus. Der Dogmatismus in der historischen Bedeutung des Worts war Kants Standpunkt während der ersten, vorbereitenden Periode seines Philosophirens gewesen. Es war dies derselbe Dogmatismus, welcher seit Kartesius die Philosophie des Continents beherrschte und welchen wir charakterisiren können als ein aller Untersuchung vorhergehendes Vertrauen auf die Zulänglichkeit der menschlichen Geisteskräfte zur vollen Erkenntniss der realen Welt. Einer Philosophie, welche jetzt noch diesen vor aller Untersuchung feststehenden Dogmatismus vertreten würde, könnten wir den tadelnden Beinamen „dogmatistisch" geben, während „dogmatisch" jeder Standpunkt heissen kann, welcher als Resultat seiner erkenntnisstheoretischen Untersuchungen die Möglichkeit realer Erkenntniss (d. h. Erkenntniss einer von unserer subjectiven Vorstellungswelt unterschiedenen Realität) statuirt. Aus der sicheren Zuversicht jenes Dogmatismus ist Kant,

wie er selbst sagt, zum erstenmal durch Hume aufgerüttelt worden; die Bemühungen der auf diesem Dogmatismus fussenden Metaphysik von vornherein als aussichtslos zu erweisen, ist eine der Haupttendenzen seiner Erkenntnisstheorie. Und doch wollte Kant von des Dogmatismus Gegner, dem Scepticismus, wie ihn Hume vertrat, gleicherweise entfernt sich halten. Keineswegs wollte er, wie Hume, an der Möglichkeit jeder wahren Erkenntniss zweifeln, oder, wie Berkeley, das Dasein einer über die Subjecte und deren Vorstellungen hinausgehenden realen Welt leugnen; nur Art und Mass der wahren Erkenntniss sollte näher umgrenzt werden durch die Untersuchung der menschlichen Erkenntnissfähigkeit, welche als Ausgangspunkt der zweiten, epochemachenden Phase Kantischer Philosophie, derselben den Namen des Kriticismus eingetragen hat. Dass allerdings das Resultat der Kantischen Erkenntnisstheorie (wenigstens von einer Seite aus betrachtet) nicht zwischen Dogmatismus und Scepticismus vermittelt, vielmehr dem letzteren uns in die Arme wirft, wird später sich zeigen.

So viel zur vorläufigen Bezeichnung der Stellung, welche in der Frage nach der Wahrheit unserer Erkenntniss die Kantische Erkenntnisstheorie einnimmt. Auch in der Frage nach dem Ursprung derselben ist es, wie wir hörten, ein Gegensatzpaar, zwischen dessen Gliedern sie zu vermitteln sucht. Das erste dieser Glieder, welches wir erkenntnisstheoretischen Rationalis-

mus nennen können, sucht den Ursprung all unserer Vorstellungen in der reinen Spontaneität des Subjects; das zweite derselben, der Sensualismus, setzt das Subject als rein passiv und sieht in all seinen Vorstellungen nur Resultate der Einwirkung eines Objects. Blicken wir auf die Philosophie vor Kant, so hat den ersten Standpunkt in seiner Reinheit nur Leibniz verfochten. Wohl stellt er die Vernunftwahrheiten, welche wir aus uns selbst schöpfen, den Erfahrungswahrheiten entgegen, die wir erst durch sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung lernen; aber nur für den Standpunkt der gewöhnlichen Meinung liegen hier Erkenntnisse verschiedenen Ursprungs vor: von der Höhe philosophischer Betrachtung aus erscheinen beiderlei Wahrheiten als Produkte reiner Selbstthätigkeit des Subjects, und was die letzteren von den ersteren unterscheidet, ist nur ein geringerer Grad von Klarheit und Deutlichkeit. Was trotz dieses subjectiven Ursprungs aller Vorstellungen deren Uebereinstimmung mit einer realen Welt möglich macht, ist die zwischen den letzten Theilen des Universums, somit auch zwischen dem erkennenden Subject und den äusseren Objecten schon in der Schöpfung begründete Harmonie. Aber nimmermehr findet ein wirkliches Leiden des erkennenden Subjects durch Einwirkung einer äusseren Realität statt; zeigt sich (wie namentlich in der weniger klaren Sinneswahrnehmung) die Thätigkeit des Subjects als eine beschränkte, so haben wir hierin eine im Wesen der endlichen Monade

selbst — abgesehen von aller äusseren Einwirkung — begründete Hemmung zu erkennen. Diesem einen Extrem in der Beantwortung der Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntniss hat Kant bekanntlich den Vorwurf gemacht (S. 275), dass hier die Erscheinungen intellectuirt, zu einer niedrigeren Stufe von Verstandesproducten gemacht werden. Aber ebensowenig will Kant der Anschauung Lockes sich anschliessen, dem er den entgegengesetzten Vorwurf macht, dass bei ihm die Verstandesbegriffe sensificirt, als bloss empirisch entstanden, als blosse Produkte der Sinneswahrnehmung aufgefasst werden. Locke hat die oben als Sensualismus bezeichnete Ansicht zwar noch nicht selbst durchgeführt, aber in der Auffassung der Seele als einer abgesehen von der Erfahrung absolut inhaltslosen tabula rasa die psychologische Prämisse aufgestellt, welche zu jener Ansicht nothwendig führen musste und in Condillac in der That dazu geführt hat. Mit Kants Absicht, zwischen jenen Gegensätzen des Sensualismus und Rationalismus zu vermitteln, hängt es denn zusammen, dass er in Sinnlichkeit und Verstand zwei selbständige, einander coordinirte, Erkenntnissquellen sieht, die allerdings, wie er glaubt, auf eine einzige Wurzel sich vielleicht noch zurückführen lassen, ja die er selbst, wie wir sehen werden, ohne es allerdings ausdrücklich auszusprechen, auf die Einbildungskraft als gemeinsame Wurzel zurückgeführt hat. Jene Vermittlung selbst kommt bei ihm in der Weise zu Stande,

dass er sämmtliche Erkenntnissformen aus dem Subject, den Erkenntnissstoff dagegen aus einem auf dasselbe einwirkenden Object ableitet. Wenn Kant in unserer Vorstellungswelt ein Element stehen liess, das er auf die Einwirkung eines vom Subject unterschiedenen Objects zurückführte, so hatte er natürlich diese Seite seiner Ansicht dem gewöhnlichen Bewusstsein gegenüber nicht zu rechtfertigen; um so dringender war dagegen der Beweis für die Behauptung, dass allen Erkenntnissformen eine bloss subjective Bedeutung zukomme. Mit letzterem Punkt beginnen wir daher die Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie selbst, zunächst seiner Ansicht vom Ursprung unserer Erkenntniss; seine Anschauung von der Art und dem Grad ihrer Wahrheit wird hieran naturgemäss sich anschliessen. Da es unsere Absicht nicht sein kann, Bekanntes nur zu wiederholen, beschränken wir uns auf eine möglichst scharfe und präcise Darstellung des Kantischen Gedankengangs, wobei wir uns eine eingehendere Erörterung derjenigen Punkte vorbehalten, welche dem Verständniss besondere Schwierigkeiten darbieten.

I. Die subjectiven Faktoren der Erkenntniss.

1) Die Formen der Anschauung.

Wenn wir von unseren Anschauungen reden, so meinen wir damit denjenigen Inhalt unseres Bewusstseins, welcher abgesehen von aller denkenden Reflexion in uns gegeben ist. Diejenige Seite unseres Ich, welche die Anschauungen liefert, ist die receptive Sinnlichkeit. Receptiv heisst sie, weil sie die Welt der Anschauungen nicht rein aus sich heraus producirt, sie vielmehr nur zu Stande bringt auf Grund der Empfindungen, welche durch die afficirende Thätigkeit wirklicher Gegenstände im Subject gewirkt werden (S. 71 § 1). Daher Kants Definition der Sinnlichkeit, sie sei die „Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen". Die Vorstellungen der Sinnlichkeit (Schopenhauer's „anschauliche Vorstellungen") sind im Unterschiede von den Begriffen (Schopenhauer's „abstracten Vorstellungen") durch unmittelbare Verarbeitung der Empfindungen gebildet.

Ehe wir weiter gehen, schalten wir eine Bemerkung ein, die auf unsere ganze folgende Darstellung sich bezieht. Bei Kant finden sich manche Termini in verschiedener Bedeutung, welche unsere Darstellung, soll

sie klar sein, nur in einer derselben beibehalten darf. Vor allem gilt dies vom Begriff des Gegenstandes. Die Gegenstände, welche mich afficiren und dadurch meine Empfindungen bewirken, sind wirkliche Dinge im gewöhnlichen Sinne (von Kant sonst „Dinge an sich“ genannt), es kommt ihnen reale, von meinen Vorstellungen unterschiedene, nicht erst durch meine Vorstellungsthätigkeit gesetzte Existenz zu; dagegen die Gegenstände, die mir gegeben sind (von Kant auch Objecte genannt, welcher Ausdruck allerdings vereinzelt auch von den Dingen an sich vorkommt) [1]), sind mit meinen Anschauungen, meinen anschaulichen Vorstellungen identisch [2]). Die letzteren, als Produkte der anschauenden Thätigkeit, heisst Kant auch Erscheinungen, während da, wo mit dem Ausdruck „Anschauung“ die anschauende Thätigkeit selbst bezeichnet wird, die Erscheinungen Gegenstände der Anschauung genannt werden. (§ 1 S. 71 unten: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen“, durch Empfindungen veranlassten „Anschauung heisst Erscheinung.“) Der letztere Ausdruck könnte allerdings auch daraus sich erklären, dass Kant hier — was wir sonst mannigfach anzuneh-

1) z. B. S. 703 unten (am Schluss des Abschnittes »der vierte Paralogismus der Idealität« in der 1. Ausgabe) »transcendentales Object.«

2) Doch vergl. die Restriction unten (bei Besprechung der »Synthesis der Recognition im Begriffe«), welche wir hier, dem Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft folgend, noch übergehen müssen.

men genöthigt sind — zeitweilig in der Sprache des populären Bewusstseins redet; diesem sind ja entschieden die Erscheinungen in ihrer räumlich-zeitlichen Bestimmtheit die realen Gegenstände, auf welche unsere davon verschiedenen Anschauungen sich beziehen. Wenn nun jene zwei Bedeutungen des Wortes „Gegenstand" in der Kantischen Darstellung da und dort ineinanderfliessen, so hängt dies einerseits zusammen mit der eben angeführten zeitweiligen Accomodation an den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins, andrerseits, wie wir später sehen werden, mit dem durch die ganze Kantische Erkenntnisstheorie sich hindurchziehenden, ihre innere Harmonie störenden Dualismus. Unsere Darstellung wird die Ausdrücke „Gegenstand" und „Object" für die Welt der Erscheinungen, für die Welt unserer Anschauungen reserviren, für die von unserer Vorstellungswelt unterschiedenen, dieselbe bedingenden Realitäten dagegen stets der Bezeichnung „Dinge", „Dinge an sich" sich bedienen.

Kehren wir zu den Anschauungen zurück, wie sie auf Grund unserer Empfindungen entstehen. Zerlegen wir sie in ihre Bestandtheile, so treffen wir auf zwei Grundelemente derselben, ihre Materie und ihre Form. In der Materie haben wir den Beitrag, welchen die Empfindungen geliefert; die Form dagegen, in welcher die Empfindungen sich ordnen, muss doch von denselben verschieden sein; die Empfindungen, welche von aussen uns aufgenöthigt sind, müssen die Form bereits in uns

antreffen: als vor aller Empfindung, vor aller Empirie in uns befindlich ist die Form subjectiv apriorisch.

Haben wir aus dem Gesammtinhalt unseres Bewusstseins unsere Anschauungen dadurch ausgeschieden, dass wir von all dem absahen, was erst durch denkende Reflexion entstanden ist (von allen Begriffen), so dürfen wir nur weiter von dem abstrahiren, was sich uns unmittelbar zu empfinden gibt, um die Form unserer Anschauungen rein für sich vor uns zu haben. Entsprechend den zwei Klassen, in welche all unsere Anschauungen zerfallen, wird nun dieser Abstractionsprocess auf zwei Grundformen unserer Anschauungen uns führen: Als eine Welt farbiger Gestalten, widerstandleistender Körper stehen unsere äusseren Anschauungen vor uns, welche auf Grund unserer Gesichts- und Tastempfindungen entstanden sind: die letzte Grundform, in welcher sie sich darstellen, ist der Raum. Umgekehrt findet sich in unserem Bewusstsein eine Kette von Anschauungen, welchen die sinnliche Frische, die plastische Gestaltung der ersteren fehlt, welche als Selbstanschauungen, als Wahrnehmungen des eigenen Seelenzustandes sich uns darstellen: ihre Grundform ist die Zeit. Schon aus dem Begriff der Form folgt, wie wir oben (S. 8) sahen, die Apriorität der beiden Grundformen Raum und Zeit; nichtsdestoweniger hält es Kant für nöthig, die Apriorität gerade dieser bestimmten Formen, sowohl direct als indirect, besonders zu beweisen, womit ein Beweis für den nicht begrifflichen,

sondern anschaulichen Charakter dieser Formen beidemal sich verbindet.

Den directen Beweis sowohl für den apriorischen Ursprung als den anschaulichen Charakter der beiden liefert die sogenannte „metaphysische Erörterung von Raum und Zeit.“ Wer den empirischen Ursprung unserer Raum- und Zeitvorstellung behauptet, der sieht in ihnen etwas dem Ich von Haus aus ganz Fremdes, welches erst durch die Erfahrung, erst durch die Einwirkung realer Dinge in dasselbe hereingekommen ist. Wer dagegen von einem apriorischen Ursprung dieser Vorstellungen spricht, dem sind sie etwas in der innersten Natur des vorstellenden Subjects mit Nothwendigkeit Begründetes, etwas abgesehen von aller Erfahrung irgendwie schon in ihm Vorhandenes. Dass Raum und Zeit in der That keine empirischen, vielmehr apriorische Vorstellungen sind, folgt für Kant aus der doppelten Erwägung, einmal dass die Anschauung räumlicher und zeitlicher Verhältnisse nur einem Subject möglich ist, welches die Formen von Raum und Zeit bereits in sich hat [1]), sodann dass Raum und Zeit die einzigen Vorstellungen sind, von welchen wir niemals zu abstrahiren vermögen, welchen somit eine in unserer subjectiven Organisation begründete Nothwendigkeit für uns zukommen muss [2]). Ist es diese doppelte Erwä-

1) Allerdings nur eine Wiederholung des Beweises für die Apriorität jeder Form, welcher auf das allgemeine Verhältniss von Materie und Form sich stützte.

2) § 2, 1. 2. § 4, 1. 2. Ganz anders freilich wird das Ver-

gung, durch welche die Apriorität von Raum und Zeit erwiesen wird, so ist es ebenfalls eine zweifache Betrachtung, auf welche die Behauptung ihres anschaulichen Charakters sich stützt. Jeder Begriff setzt eine Mannigfaltigkeit von Einzelvorstellungen (oder untergeordneten Begriffen) voraus, von welchen er abstrahirt ist und in welchen er als Theil sich vorfindet. Raum und Zeit dagegen bilden je eine ursprüngliche Einheit, in welcher erst die einzelnen Räume und Zeiten als Theile derselben vorgestellt werden. Dies die eine Betrachtung. Die zweite geht davon aus, dass ein Begriff nur eine bestimmte Anzahl von Vorstellungen als Merkmale in sich enthalten kann, während Raum und Zeit vorgestellt werden als eine unendliche Anzahl von Raum- und Zeittheilen in sich begreifend; allerdings nicht so, als ob der unendliche Raum und die unendliche Zeit als etwas Fertiges in uns gegeben wären (wie allerdings der erste Satz von § 2, 4 ungenau sich ausdrückt), vielmehr besteht ihre Unendlichkeit genauer darin, dass wir bei der Construction unserer Raum- und Zeitvorstellung keinen der Punkte, an welchen wir Halt machen,

---

hältniss von 1 und 2 in beiden §§ gefasst von Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1871. Nach ihm (S. 8—13) soll Nr. 1 nur die relative Priorität von Raum und Zeit vor den einzelnen Erfahrungen, erst Nr. 2 ihre Apriorität beweisen. Dass aber Nr. 1 und 2 denselben (nur das einemal negativ das andremal positiv ausgedrückten) Satz zu beweisen versuchen, folgt schon daraus, dass (Einleitung I, cfr. auch II.) »empirisch« und »nothwendig a priori« contradictorische Gegensätze sind.

als absolute Grenze anzusehen vermögen [1]). In den a priori in uns vorhandenen Vorstellungen des Raumes und der Zeit haben wir — dies ist das Resultat dieser zwei Betrachtungen — keine Begriffe, sondern Anschauungen. Auch von Raum und Zeit werden allerdings Begriffe gebildet, sobald man ihr Wesen in bestimmten Worten auszudrücken versucht (daher die Ueberschriften der §§ 2—6); ihr Wesen selbst aber, die ursprüngliche Gestalt, in der sie im Bewusstsein auftreten, ist Anschauung. Sie sind somit nicht bloss Anschauungs**formen**, in welchen alle Einzelanschauungen sich darstellen; sie können für sich ins Auge gefasst, für sich construirt [2]) werden: dadurch werden sie selbst zu inneren **Anschauungen**.

Diesem directen Beweis für den apriorischen Ursprung wie für den anschaulichen Charakter von Raum und Zeit setzt einen **indirecten** zur Seite die sogenannte „**transscendentale** Erörterung“ der beiden Vorstellungen [3]). Ist „transscendent“ das Prädikat eines

1) Die transcendentale Aesthetik spricht (allerdings mit andern Worten) diesen Gedanken nur vom Raume aus, und auch von diesem nur in der ersten Auflage (§ 2, 4); dass in ihm aber ein wesentlicher Bestandtheil der Kantischen Auffassung von Raum und Zeit liegt, darüber vergl. das unten über die Einbildungskraft Gesagte.

2) Darüber vergl. wieder das unten über die Einbildungskraft Gesagte.

3) Erst in der zweiten Auflage der Kritik ist dieselbe klar und scharf der metaphysischen gegenübergestellt worden, während die Prolegomenen, ihrem eigenthümlichen Gedankengange gemäss, ganz auf die transscendentale Erörterung sich beschränken.

jeden über die gegebene Erfahrung hinausgehenden Gedankenprocesses und Gedankenproduktes, so wäre „transscendental“ seinem Wortlaut nach alles, was auf solch ein Transscendentes sich bezieht. Doch dieser Wortsinn [1]) ist es nicht, in welchem Kant den Ausdruck „transscendental“ versteht. Transscendental ist ihm jede Untersuchung, welche mit der Möglichkeit apriorischer Erkenntniss sich beschäftigt (Einleitung zur transscendentalen Logik II. fin. S. 104), sowie jede Realität, welche die Möglichkeit solch apriorischer Erkenntniss bedingt (transscendentale Einheit der Apperception, transscendentale Synthesis der Einbildungskraft), wenn gleich an manchen Stellen der Ausdruck „transscendental“ entschieden für „transscendent“ steht [2]). Der transscendentalen Erörterung von Raum und Zeit liegt der Nachweis ob, dass die apriorischen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit Bedingungen der Möglichkeit apriorischer Erkenntniss seien (§ 3 am An-

---

1) Gegen E. v. Hartmann, das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Berlin 1871. S. 16.

2) S. 104: »transscendentaler Gebrauch des Raums«, S. 251: (Analytik der Grunds. 3. Hauptstück, Abs. 3) »transscendentaler Gebrauch eines Begriffs«, an welchen zwei Stellen allerdings auch obiger Wortsinn »auf ein Transscendentes sich beziehend« passen würde, wofür Kant aber sonst »transscendent« setzt. Auch für den Ausdruck »transscendentales Object« (vgl. das Citat oben S. 7. Anm. 1. u. a. St.) könnte jedenfalls ebenso gut »transscendentes Object« stehen, wenn gleich dieses Object (Ding an sich) als Bedingung apriorischer Erkenntniss bezeichnet werden kann, sofern ohne Einwirkung der Dinge an sich das Subject gar nicht dazu käme, seine apriorischen Erkenntnissformen anzuwenden.

fang; gegen Cohen, nach dessen Darstellung S. 48 es sich hier um den Nachweis handelt, wie denn die Apriorität von Raum und Zeit selbst möglich sei). Die apriorische Erkenntniss, um die es hier sich handelt, ist eine faktisch gegebene. Sie liegt vor in den Grundsätzen der reinen Mathematik (Geometrie, Arithmetik und Mechanik). Als für alle Fälle giltige nothwendige Sätze sind sie allgemein anerkannt; die empirische Beobachtung, als in keinem Momente vollendet, würde zur Aufstellung solcher Sätze niemals berechtigen; etwas Apriorisches, im Wesen des erkennenden Geistes Begründetes, muss ihnen somit zu Grunde liegen. Es sind keine analytischen Sätze, welche, statt die Erkenntniss zu fördern, mit der Zergliederung eines gegebenen Begriffs sich begnügen würden; synthetische Sätze sind es, welche wirkliche Erkenntniss gewähren, indem sie an sich Verschiedenes mit einander verknüpfen. Und zwar genügt ein Blick auf die eigenthümliche Beschaffenheit dieser synthetischen Sätze (z. B. „die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten"), um uns davon zu überzeugen, dass das apriorische Bindeglied, welches die nothwendige Synthese der beiden verschiedenen Vorstellungen mit einander vermittelt, kein Begriff, nur eine Anschauung sein kann. Eine apriorische Anschauung muss somit jenen allgemein anerkannten apriorischen Sätzen als Bedingung ihrer Möglichkeit zu Grunde liegen; und da die allgemeinsten Raum- und Zeitverhältnisse es sind,

welche in jenen Sätzen zum Ausdruck kommen, so haben wir in Raum und Zeit diejenigen apriorischen Anschauungsformen, ohne welche diese allgemein anerkannten apriorischen Sätze gar nicht möglich wären.

Dies der direkte und der indirekte Beweis für den apriorischen Ursprung wie für den anschaulichen Charakter unserer Raum- und Zeitvorstellung; keine Einwirkung realer Dinge hat diese Vorstellungen erst in uns erzeugt; vor aller solchen Einwirkung sind sie schon in uns vorhanden als der Beitrag, welchen zur Bildung seiner Anschauungswelt das anschauende Subject selbst liefert; in welcher Weise sie, abgesehen von all jenen Einwirkungen, schon in uns vorhanden sind, erfahren wir in diesem Theil der Kritik, in der transscendentalen Aesthetik, noch nicht, wenn gleich die Fassung von § 2, 4 in der ersten Auflage (vergl. oben S. 11) Kants eigentliche Meinung schon andeutet und den § 1 S. 72 gebrauchten Ausdruck „die Form muss a priori im Gemüthe bereit liegen" als einen nur vorläufigen erscheinen lässt. Besteht in ihrem Charakter als apriorische Formen der Anschauung die gemeinsame Eigenthümlichkeit der Raum- und Zeitvorstellung, so besteht das Unterscheidende beider darin, dass der Raum Form des äusseren, die Zeit Form des inneren Sinnes ist. Wo reale, von mir unterschiedene, und insofern äussere Dinge auf mich einwirken und dadurch Sinnesempfindungen in mir hervorrufen, da gestalten sich mir diese Sinnesempfindungen sofort zu

räumlichen Anschauungen; wo dagegen das auf meine anschauende Thätigkeit, auf meine Sinnlichkeit einwirkende Reale mein eigenes Selbst ist, da gestalten sich mir die Resultate dieser Einwirkung sofort zu einer zeitlichen Reihenfolge von Anschauungen. Im Raum sind alle diejenigen meiner Anschauungen, welche schliesslich auf der Einwirkung einer fremden Realität beruhen: dagegen stellt mein eigenes Ich in einer Reihe zeitlicher Veränderungen sich mir dar. Doch gehen Raum und Zeit nicht so äusserlich, wie es scheinen könnte, neben einander her. Alle räumlichen Anschauungen, wie sie einerseits durch die Einwirkung äusserer Dinge hervorgerufen sind, gehören andrerseits als meine Anschauungen doch auch zu meinem eigenen Selbst, müssen somit in zeitlicher Reihenfolge in meinem Bewusstsein auftreten; ja (§ 8, III. S. 95) das eigentliche (doch wohl nicht einzige S. 155. § 24. fin.) Material, an welchem diese allgemeinste Form des anschauenden Subjects, die Zeit, ihre formende Thätigkeit ausübt, sind eben die äusseren Anschauungen. Klarer und durchsichtiger ist dieser ganze Process der Anschauungsbildung bei den räumlichen Anschauungen, wesshalb auch Kant seine ganze Theorie von den Anschauungsformen meist mit räumlichen Beispielen verdeutlicht.

Unsere Raum- und Zeitvorstellung ist noch vor aller Einwirkung realer Dinge irgendwie a priori in uns vorhanden gewesen; steht in unserer Anschauungswelt das faktisch gegebene Produkt vor uns, so haben

wir in Raum und Zeit diejenigen Faktoren desselben, welche aus dem Subject stammen.

2) Die Formen des Denkens.

Doch die Welt unseres Bewusstseins besteht nicht bloss aus Anschauungen, sie besteht auch aus Begriffen. Sind die ersteren Produkte der von einwirkenden Realitäten afficirten Sinnlichkeit, so beruhen die letzteren auf dem Verstande. Liegt der Stoff der ersteren in der Empfindung als dem Resultate der Einwirkung realer Dinge auf das anschauende Subject, so sind es die zu Anschauungen gestalteten Empfindungen, welche hinwiederum als Stoff der letzteren dienen. Auch dieser Stoff muss geformt und gestaltet werden, damit die abstracten Vorstellungen des Verstandes, die Begriffe entstehen. Wie es schon im Begriffe der Form liegt (vgl. oben S. 8), wie es bei den Formen der Sinnlichkeit nachgewiesen wurde, so wird es auch bei denen des Verstandes sich zeigen: sie werden subjectiv apriorisch sein.

Die Formen der Sinnlichkeit hatte ein Process der Analyse aus der concreten Anschauungswelt herausgeschält; sollen die reinen Denkformen gewonnen werden, so wird unsere Gedankenwelt einer ähnlichen Analyse zu unterwerfen sein. Unsere Gedankenwelt ist nicht eine Summe einzelner, isolirter Begriffe; sie besteht aus Begriffsverknüpfungen, aus Urtheilen. Ueberblicke ich die verschiedenartigen Urtheile, welche in meinem Bewusstsein sich finden, und sehe ich ab von ihrem Inhalt,

so ist es ihre Form, welche mir übrig bleibt; dies wird mich auf die Formen des Verstandes führen, welche als subjectiv apriorische zu denen der Sinnlichkeit die Parallele bilden. Bekannt sind die zwölf Urtheilsformen, welche Kant der formalen Logik entnimmt; ihnen entsprechen die zwölf Kategorien. Die letzteren sind die Grundbegriffe, welche bei Bildung der betreffenden Urtheilsformen, wenn auch unbewusst, zur Anwendung gebracht werden (so der Begriff der Einheit bei Bildung des singulären Urtheils u. dgl.); als solche sind sie die Grundformen des Denkens.

Doch sehen wir dieser Ableitung der Kategorien näher zu, so ist es ein weiterer, für uns neuer Begriff, welcher hier in die Mitte geschoben wird, der der Einbildungskraft (§ 10). Sie erscheint als ein Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand, von denen als einzigen Erkenntnissvermögen wir bis jetzt gehört haben. Ihr Geschäft (Synthesis genannt) ist, das in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltige zu verbinden. Ist das zu verbindende Mannigfaltige in der Erfahrung gegeben, so ist die Synthese empirisch; sie ist rein, wenn das Mannigfaltige a priori gegeben ist [1]). Doch — diese Zwischenfrage können wir nicht unterdrücken

1) Diese reine Synthesis heisst auch die transscendentale; in der 1. Ausg. der Deduktion 3. Abschn. Abs. 5. S. 674: »eben dieselbe Einheit (der Apperception), beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, (heisst) der reine Verstand«; vergl. auch S. 677. Manchmal allerdings (z. B. S. 663. Nr. 2 fin.) beziehen sich diese Ausdrücke auf die nach apriorischen Normen geschehende Verbindung des empirisch Gegebenen.

— wie kann Mannigfaltiges *a priori* gegeben sein? Darüber zunächst nur so viel: in der Raum- und Zeitanschauung, welche a priori in uns enthalten sind (S. 15), sind eine Reihe von Formen und Verhältnissen als mögliche, gleichsam als latente, mitenthalten; insofern kann von einem in Raum und Zeit a priori Gegebenen (einem Mannigfaltigen der reinen Anschauung) die Rede sein. Eine vollständige Aufhellung des Sachverhalts kann allerdings erst die folgende Darstellung geben; erst wenn der Begriff der Einbildungskraft als beherrschender Mittelpunkt der Kantischen Erkenntnisstheorie sich herausgestellt haben wird, wird auch die Apriorität von Raum und Zeit in ihrem wahren Lichte erscheinen. Ist nun diese doppelte Synthese das Geschäft der Einbildungskraft, so ist von vornherein zu erwarten, dass sie dabei von bestimmten Regeln und Normen sich werde leiten lassen; wird nun diese Synthesis auf Begriffe, werden diese ihre Normen zum Bewusstsein gebracht, so erhält man die Kategorien. Wenn nun aber doch die einzelnen zwölf Kategorien aus den Urtheilsformen entwickelt werden, ist dies nicht eine doppelte, in sich widersprechende Ableitung? Es könnte scheinen. Doch wie, wenn die Einbildungskraft nichts wäre als der unbewusst arbeitende Verstand? wenn der Verstand beim Beurtheilen der Anschauungswelt wie beim Denken der Kategorien nur das Wesen seiner eigenen unbewusst producirten Gebilde sich zum Bewusstsein brächte? Dass diese Auffassung, wie sie schon bei § 10 sich aufdrängt,

der ganzen Kantischen Erkenntnisstheorie zu Grunde liegt, soll die weitere Entwicklung zu zeigen versuchen.

Durch das Bisherige ist die Apriorität der Formen des Denkens, der Kategorien, gesichert. Als diejenigen Formen, deren unser Verstand mit psychologischer Nothwendigkeit sich bedient, sind sie vor aller Erfahrung irgendwie in uns vorhanden, d. i. apriorisch.

Doch nun erhebt sich für Kant eine weitere Frage. Nachgewiesen ist die Apriorität von Raum und Zeit, wie der Kategorien; folgt daraus auch unser Recht, die letzteren auf die ersteren anzuwenden, die Anwendbarkeit der Kategorien auf alle räumlich-zeitlichen Anschauungen, die Uebereinstimmung unserer Anschauungswelt mit unseren Denkformen ohne weiteres vorauszusetzen? Wäre die Auffassung der Einbildungskraft als des unbewussten Verstandes schon durch das Bisherige gesichert, so müssten wir eine sofortige Bejahung dieser Frage erwarten. Allein auch nach dem, was wir sonst über das Verhältniss von Sinnlichkeit und Verstand im Bisherigen gehört, könnte uns eine besondere Untersuchung dieser Frage als überflüssig erscheinen. Sinnlichkeit und Verstand sind doch Erkenntnissvermögen eines und desselben Subjects (daher die Aussicht auf einstigen Nachweis ihrer gemeinsamen Wurzel); so wird doch, was in die Formen der ersteren eingeht, auch den Grundbegriffen des letzteren angemessen sein! Allein die Darstellung geht noch einmal auf den Punkt zurück, da sie noch von keiner inneren Beziehung

zwischen Sinnlichkeit und Verstand etwas weiss; die Anwendbarkeit der Verstandesbegriffe auf die Anschauungen der Sinnlichkeit wird erst bewiesen in der transscendentalen Deduction der ersteren.

In dreierlei Bearbeitungen führt Kant diese Deduction aus. Wir beginnen mit der kürzesten und durchsichtigsten in den Prolegomenen. Bekanntlich verfährt hier Kant analytisch. Von der Thatsache der wissenschaftlichen Erkenntniss wird ausgegangen. Ist diese Thatsache wirklich, so sind es auch die Bedingungen, unter welchen allein dieselbe möglich ist. In einem doppelten Sinn ist die wissenschaftliche Erkenntniss eine wirkliche Thatsache. Die Metaphysik im engsten Verstande, als Wissenschaft des Uebersinnlichen, ist nur in dem Sinn Thatsache, dass sie als Wahrheit beanspruchendes Gedankensystem in den verschiedenartigsten Formen existirt; den Charakter der Erkenntniss hat sie zunächst nur in der Intention ihrer Urheber. Dagegen liegt die Thatsache der wissenschaftlichen Erkenntniss im strengen Sinne vor in der reinen Mathematik und Naturwissenschaft; hier haben wir Gedankensysteme von nicht bloss beanspruchter, sondern allgemein anerkannter Wahrheit. Dass die Thatsache der reinen Mathematik Raum und Zeit voraussetzt als apriorische Anschauungsformen, haben wir oben gehört; was die Thatsache der reinen Naturwissenschaft voraussetzt, das sind die Kategorien als apriorische auf sämmtliche Anschauungen anwendbare

Denkformen. Diesen Nachweis liefert die transscendentale Deduction der Prolegomenen (P. § 14—23). Es gibt eine Anzahl synthetischer Urtheile, deren unbedingte Geltung für sämmtliche Naturerscheinungen niemand bezweifelt, ohne dass irgend ein empirisches, aus der Beobachtung dieser Erscheinungen erst abgeleitetes Element in ihnen sich vorfinden würde (so der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz, von der Verursachung alles Geschehens: P. § 15.); sie bilden die reine Naturwissenschaft im strengsten Sinn. Fragt man nach den Bedingungen, unter welchen diese Thatsache der reinen Naturwissenschaft allein möglich ist, so ist im Auge zu behalten, dass die Sätze dieser Disciplin nichts sind als das reine, von aller Zuthat gesonderte System der apriorischen Elemente, welche in aller Naturwissenschaft, soll sie anders Wissenschaft sein, mitenthalten sein müssen; denn jeder Wissenschaft, als allgemein giltig und nothwendig, müssen apriorische Elemente zu Grunde liegen. Was die Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft bedingt, bedingt somit die der Naturwissenschaft überhaupt. Weiter aber hören wir, Natur sei der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung (P. § 16), somit Naturwissenschaft soviel wie Erfahrungswissenschaft; diese aber ist ohne weiteres der Erfahrung selbst gleichzusetzen, da von letzterer im strengen Sinn (P. § 22 Schluss) erst dann die Rede sein kann, wenn mit unseren Anschauungen, diesem Inbegriff aller Gegenstände, aller Objecte, eine streng nothwendige, gedanken-

mässige Verknüpfung derselben sich verbunden hat. Existirt thatsächlich die reine Naturwissenschaft als ein System von allgemein anerkannter Wahrheit, so existirt ebenso thatsächlich die Naturwissenschaft überhaupt, die Erfahrung; die Bedingungen der reinen Naturwissenschaft sind auch die der Erfahrung. Auch die letztere besteht natürlich aus Urtheilen, den sogenannten Erfahrungsurtheilen; ihnen kommt — obigem Begriff der Erfahrung zu Folge — objective, für jedes Bewusstsein giltige Bedeutung zu im Unterschied von den nur subjectiv, d. h. individuell giltigen Wahrnehmungsurtheilen. Was für jedes Bewusstsein gelten soll, muss in den Gesetzen des Bewusstseins mit Nothwendigkeit begründet sein; die Grundgesetze des denkenden, urtheilenden Bewusstseins (und um dieses handelt es sich ja hier), die Grundformen, deren es mit innerer Nothwendigkeit sich bedienen muss, sind die Kategorien. Gibt es thatsächlich eine Erfahrung als einen die ganze Anschauungswelt umspannenden Complex von Erkenntnissen, so sind auch die Kategorien auf diese Anschauungswelt anwendbar; nur durch ihre Anwendung erklärt sich ja die objective Giltigkeit des Erfahrungsurtheils, wie wir denn auch nur irgend eines dieser Urtheile (z. B. die Sonne erwärmt den Stein) zu analysiren brauchen, um in einer bestimmten Kategorie (hier Kausalität) den Grund seiner objectiven Giltigkeit zu erkennen. Sind so die Kategorien als auf die Anschauung anwendbare Denkformen

Bedingungen der Erfahrung, der Naturwissenschaft, so kann auch die Thatsache der reinen Naturwissenschaft nur unter Voraussetzung dieser ihrer Bedeutung erklärt werden; denn eben in den Grundsätzen, welche aus der Anwendbarkeit der Kategorien auf die Anschauungswelt unmittelbar sich ergeben, besteht die reine Naturwissenschaft (P. § 23).

Anders gestaltet sich Ausgangspunkt und Gedankengang der transscendentalen Deduction in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Nicht wird hier in erster Linie die Thatsache der Naturwissenschaft und speciell der reinen Naturwissenschaft constatirt, um die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Anschauungswelt daraus zu erschliessen; geht ja doch die ganze Kritik nicht analytisch, sondern synthetisch zu Werke, lässt, von den obersten Bedingungen ausgehend, die reine Vernunfterkenntniss vor unseren Augen entstehen. Die räumlich-zeitlichen Anschauungen der Sinnlichkeit sind gegeben ganz ohne Zuthun des Verstandes und seiner Begriffe: mit welchem Recht werden da die letzteren auf die ersteren angewandt? wie sollen subjective Bedingungen des Denkens objective Giltigkeit haben? So formulirt zunächst die Kritik das Problem der Deduction (§ 13, namentlich S. 132). Stossen wir uns nicht an den Ausdrücken „objectiv“ und „subjectiv“; sagen wir nicht, es handle sich doch beidemal um etwas rein Subjectives, um die Anwendbarkeit unserer Denkformen auf unsere

Anschauungen. Allerdings handelt es sich nur darum; aber beachten wir den specifisch Kantischen Begriff von objectiv und subjectiv. Wie er unter Objecten die gegenständlich vor uns stehenden Erscheinungen d. h. unsere Anschauungen versteht, so ist ihm objectiv das auf diese Anschauungen sich Beziehende, für sie Giltige (objective Giltigkeit des Raums); desshalb erscheinen die Denkformen, so lange ihre Anwendbarkeit auf die Anschauungen noch nicht nachgewiesen ist, aber auch nur so lange, als etwas rein Subjectives, desshalb wird den Vernunftideen, so nothwendig sie dem Denken sich aufdrängen, die objective Bedeutung abgesprochen. Auf der andern Seite schliesst Kant aber auch dem gewöhnlichen Sprachgebrauch sich an, wornach objectiv das in der Sache selbst Begründete bezeichnet; hält er diesen Sprachgebrauch auch nicht im Sinne der Uebereinstimmung mit dem realen Sein fest, so behält er doch die negative Seite desselben bei, indem ihm objectiv das von der Individualität des einzelnen Subjects Unabhängige, Allgemeingiltige ist; daher (vergl. oben S. 23) die Unterscheidung objectiver Erfahrungsurtheile von bloss subjectiven Wahrnehmungsurtheilen; daher die Bezeichnung der Anschauungen als blosser Modificationen des Gemüthes [1]) und damit als bloss subjectiver, welchen erst allge-

1) S. 681 in der (der ersten Ausgabe angehörigen) »summarischen Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction«.

meingiltige Verknüpfung den Stempel des Objectiven aufdrücke. Beides zusammengenommen, ergibt sich als Kantischer Begriff des Objectiven das in allgemeingiltiger Weise auf Anschauungen sich Beziehende; objectiv ist das Prädikat jeder Vorstellung und jedes Vorstellens, wodurch in allgemeingiltiger Weise Anschauungen verknüpft werden, und da die Deduction, deren Entwicklung uns beschäftigt, die Brauchbarkeit der Kategorien zu solcher Verknüpfung erst beweisen soll, so sind ihr diese Kategorien, ehe der Beweis geliefert ist, nur subjective Bedingungen des Denkens, allerdings (man erinnere sich ihrer Ableitung) alles Denkens, deren Anwendbarkeit auf die Anschauung, d. i. deren objective Giltigkeit, erst zu erhärten ist. Es würde also, soll diese erste Formulirung des Problems der Deduction die endgiltige sein, zunächst die Möglichkeit vorausgesetzt, dass unsere Anschauungswelt unserer Denkthätigkeit gegenüber als spröde und unzugänglich sich erweisen würde, die Formen der letzteren demnach auf die erstere gar nicht anwendbar wären; erst die Deduction selbst hätte somit diese Möglichkeit auszuschliessen, und wir könnten, wenn wir uns früherer Andeutungen erinnern (vergl. oben S. 18. 19), den Nachweis erwarten, nur unter unbewusster Mitwirkung der Kategorien sei die Anschauungswelt entstanden, desshalb müsse sie bewusst denkender Verarbeitung durch dieselben Kategorien sich fügen; wir könnten den Zweck der Deduction im voraus dahin bestimmen, die vor-

läufig vorausgesetzte Unabhängigkeit der Anschauung vom Denken in ursprüngliche Abhängigkeit zu verwandeln.

Doch machen wir einen Schritt weiter von § 13 zu § 14 der Kritik, so ist es eine andere Fassung, in welcher das Problem der Deduction hier formulirt wird. Die Kategorien sollen als die einzigen Bedingungen nachgewiesen werden, welche es ermöglichen, etwas als Gegenstand zu denken, ohne welche Erfahrung der Form des Denkens nach, d. i. die zum Begriff der Erfahrung gehörige (vergl. oben S. 22) denkende Verknüpfung nicht stattfinden könnte [1]). Wenn also gedankenmässige Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. Erfahrung, möglich sein soll, so ist sie es nur durch die Kategorien, das soll nach dieser Formulirung die Deduction erweisen. Allein dass alle denkende Verknüpfung irgend eines gegebenen Stoffes, wenn sie möglich ist, der Kategorien sich bedienen muss, die ja als Grundformen unseres Denkens bereits nachgewiesen sind, scheint selbstverständlich [2]). Dass dagegen die denkende Verknüpfung des betreffenden Stoffes nun

1) § 14, Abschn. 1, ausserdem in der ersten Ausgabe »der Deduction zweiter Abschnitt« Nr. 4 »vorläufige Erklärung u. s. w.« Abs. 3 »die — — Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung«.

2) Nicht so ist es in den Prolegomenen, da dem der transscendentalen Deduction der Kritik entsprechenden Abschnitt (P. § 14—23) die Entwicklung der Kategorien selbst als reiner Denkformen nicht vorangegangen ist.

auch **wirklich** möglich ist, was nach der Formulirung des Problems in § 13 die Deduction erst zu erweisen hat, scheint eines Beweises sehr zu bedürfen, und wir sind desshalb geneigt, die Art, wie § 14 das Problem der transscendentalen Deduction formulirt, der des § 13 gegenüber für die weniger scharfe, weniger genaue zu halten.

Dennoch ist es bloss das § 14 formulirte Problem, welches die erste Auflage der Kritik nun wirklich zu lösen unternimmt. Setzt § 13 noch die Möglichkeit voraus, die Anschauungswelt könnte der denkenden Verknüpfung widerstreben, Erfahrung könnte somit ganz unmöglich sein, so ist diese Möglichkeit eine ganz abstracte, die schon ein einfacher Blick auf die thatsächliche Wirklichkeit ausschliesst. **Erfahrung kann nicht unmöglich sein, denn sie ist wirklich.** Niemals sind es bloss Anschauungen, welche wir in unserem Bewusstsein vorfinden, immer sind sie schon mit Gedanken und Urtheilen, wenn gleich in verschiedenem Grade, verbunden, von solchen gleichsam durchzogen. Sobald ich einer Anschauung mir bewusst werde (d. h. nach Kantischem Sprachgebrauch irgend etwas wahrnehme), werde ich mit irgend einem Worte sie bezeichnen und damit einen Gedanken ausdrücken, welcher mit dieser Anschauung unmittelbar sich mir verbindet. Genau genommen wird es immer ein Complex von Einzelanschauungen, eine zusammengesetzte Anschauung sein, welche ich derart bezeichne, damit unter einen

Begriff subsumire, als einheitliches Object, als einheitlichen Gegenstand vorstelle (Baum, Haus, Mensch u. dgl., welche Begriffe zunächst als Prädikate in Urtheilen auftreten, in welchen die noch unbestimmte Anschauung das Subject bildet: dies ist ein Baum u. s. f.). Damit hängt unmittelbar zusammen, dass solch eine zusammengesetzte Anschauung mit anderen gleichartigen in der Weise zusammengefasst wird, dass sie alle unter denselben Begriff subsumirt, mit demselben Worte bezeichnet werden. Erinnern wir uns noch der verschiedenartigen sonstigen Urtheile, welche wir beim Erwachen wissenschaftlicher Reflexion immer schon in uns vorfinden, als mit unseren Anschauungen unmittelbar sich verbindend, bis hinauf zu den allgemeinsten Sätzen (Allgemeinheit der Causalität u. dgl.), die wir noch vor aller wissenschaftlichen Rechenschaft theils ausdrücklich im Munde führen, theils wenigstens anwenden, so mag es uns klar werden, in welchem Sinne Kant die Erfahrung als etwas thatsächlich Gegebenes bezeichnen kann. Doch man könnte ihm einwenden: Erfahrung als gedankenmässige Verknüpfung von Anschauungen sei freilich Thatsache, nicht aber eine Verknüpfung aller Anschauungen zu solch einem Erfahrungsganzen; die § 13 aufgestellte Möglichkeit verworrener, der denkenden Verknüpfung von Haus aus widerstrebender Anschauungen könne somit durch Hinweisung auf die thatsächlich gegebene Erfahrung nicht widerlegt werden. Auf darauf hat Kant

eine Antwort. Werden auch nicht alle unsere Anschauungen thatsächlich vom Netz der einen Erfahrungserkenntniss umschlungen (man denke an so viele rasch vorübergehende, kaum beachtete, bald wieder vergessene Erscheinungen), so ist es doch rein unmöglich, dass eine unserer Anschauungen in das Ganze unserer Erfahrung nicht eingehen könnte; mit dem Bewusstwerden einer Anschauung ist ja fast unmittelbar ihre Benennung, ihre Subsumirung unter einen Begriff gegeben: was jeder derartigen denkenden Bearbeitung widerstrebte, könnte gar kein Inhalt meines Bewusstseins, gar nicht meine Anschauung sein [1]). In diesem Sinne ist es also die Thatsache der Erfahrung als Verknüpfung all meiner Anschauungen zu einem einheitlichen Ganzen, von welcher die Deduction der ersten Auflage ausgeht; eine Analyse dieser Thatsache führt zurück zu der allein sie ermöglichenden Bedingung: der Anwendbarkeit unserer Denkformen auf sämmtliche unsere Anschauungen.

Doch haben wir mit dem allem nicht unsern obigen (S. 24) Satz wieder zurückgenommen, welcher den Ausgangspunkt unserer Deduction (in der ersten Auflage der Kritik) von dem der Prolegomenen unterschieden

1) S. 669 unten (in der oben S. 27 citirten »vorläufigen Erklärung«) »diese (die Wahrnehmungen) würden aber alsdann (wenn keine nothwendige Einheit des Bewusstseins in ihnen angetroffen würde) zu keiner Erfahrung gehören, folglich — ohne Object und nichts — — — als ein Traum sein«; ausserdem cfr. S. 674.

wissen wollte? Schon die bisherige Darstellung hat angedeutet, dass dem nicht der Fall ist. Was die Prolegomenen als Thatsache voraussetzen, um es analytisch zu erklären, ist die Erfahrungs*wissenschaft*, insbesondere das System der apriorischen, ihren wissenschaftlichen Charakter bedingenden Elemente derselben, die reine Naturwissenschaft. Dies geschieht entsprechend den Grundfragen, in welche das Erkenntnissproblem in den Prolegomenen sich spaltet (P. § 5. fin.). Die Einleitung der Kritik hat diese Grundfragen erst in der zweiten Auflage formulirt. In der Deduction der ersten Auflage liegt es entschieden näher, unter Erfahrung nicht die *streng wissenschaftliche* Erkenntniss der Erscheinungen zu verstehen, sondern den Complex all der Gedanken und Urtheile, welche vom Erwachen des geistigen Lebens an unter den mannigfachen Einflüssen von Erziehung und Unterricht, mehr oder weniger *instinctiv* sich bilden und mit unseren Anschauungen zu einem Ganzen zusammenwachsen, welches die erwachende *wissenschaftliche Reflexion* als bereits gegeben vorfindet. Ist Erfahrung im Kantischen Sinne Erkenntniss der Erscheinungen, Zusammenfassung derselben zu einem gedankenmässig verknüpften Ganzen, so wird, wie es Grade und Stufen der Erkenntniss gibt, eine gewisse Weite dieses Begriffs sich nicht leugnen lassen. Den strengsten Begriff der Erfahrung, der ihre höchste Stufe bezeichnet, mag man in der oben (S. 22) angeführten Stelle P. § 22. fin. ausgedrückt finden,

während der allgemeinste Begriff derselben z. B. S. 159 der Kritik uns entgegentritt, wo Erfahrung als Erkenntniss der Gegenstände der Sinne durch verbundene Wahrnehmungen bezeichnet wird [1]). Jedenfalls mag diese Unterscheidung eines weiteren und engeren Begriffs von Erfahrung als ein Versuch sich rechtfertigen, die, wie uns scheint, noch nicht genügend aufgehellte transscendentale Deduction von einer neuen Seite zu beleuchten.

Die Thatsache der Erfahrung, einer Verbindung unserer Anschauungswelt mit instinctiv gebildeten Begriffen und Urtheilen, ist es also, von welcher die Deduction der ersten Auflage ausgeht. Hat die Erfahrung zwei innigst verbundene Elemente, Anschauung und Denken, so liegt der Möglichkeitsgrund des letzteren jedenfalls in den Kategorien [2]). Auch der der ersteren? Die Beantwortung dieser Frage wird für die Auffassung der Deduction entscheidend sein [3]). Hier müssen wir es nun im voraus bemerkenswerth finden, dass § 14 zunächst allerdings die Kategorien als Möglichkeitsgrund des zur Erfahrung gehörigen Denkelements bezeichnet werden, sofort aber (Absatz 2) das „Principium" der transscendentalen Deduction dahin bestimmt wird, dass

---

1) Vergl. auch »über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolff« R. I. S. 506, wo dieselbe Definition aufgestellt wird.

2) Vergl. die oben S. 27. Anm. 1 angeführten Stellen.

3) Vergl. oben S. 18. 19 und 27 unten.

die Kategorien erkannt werden müssen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens. Dass es in der That als Kants wahre Meinung betrachtet werden muss, schon die Anschauungswelt, wie sie faktisch uns gegeben ist, sei nur unter Mitwirkung der Kategorien entstanden, erhellt daraus, dass nur unter dieser Voraussetzung die einzelnen Stadien der Deduction, wie die Schlussformulirung des Resultats, sich verstehen lassen, wie denn auch nur so die psychologischen Grundbegriffe (namentlich der der Einbildungskraft) zu ihrem Rechte kommen, welche gerade hier eine Hauptrolle spielen. Wie sich Kant die Mitwirkung der Kategorien bei der Entstehung der Anschauungswelt näher gedacht habe, wird allerdings noch gefragt werden müssen. Die Welt von Erscheinungen, welche als continuirlichen, räumlich-zeitlichen Bildercomplex jeder einzelne in sich vorfindet, sobald er wissenschaftlich über sich nachdenkt, sie hat — wie Kant es auffasst — jedenfalls erst sich gebildet Hand in Hand mit der Entwicklung seines denkenden, urtheilenden (zunächst freilich noch nicht wissenschaftlichen) Bewusstseins. Dieses denkende Bewusstsein bedient sich natürlich der Kategorien, zunächst allerdings nur instinctiv, ohne vom eigenen Thun und seinen Gesetzen sich Rechenschaft zu geben. Nur, wer begonnen hat, in den Kategorien zu denken, hat auch ein Ob-

ject [1]), nur dem gestalten sich seine Einzelanschauungen zu einheitlichen Gesammtbildern, nur den befähigt die Stufe seiner geistigen Entwicklung zum rechten Sehen, zum rechten Anschauen. Diese mittelbare Bedingtheit unserer Anschauungen durch die Kategorien und den ihrer sich bedienenden Verstand werden wir jedenfalls festhalten müssen; ob aber auch eine unmittelbare? Sehen wir ab von dem Parallelismus, in welchem den Gesetzen geistiger Entwicklung zu Folge die Bildung unserer Anschauungswelt mit der Entwicklung unseres denkenden Bewusstseins steht — sind die Anschauungen selbst, die ja immer als fertige ins Bewusstsein fallen, vielleicht Produkte einer, ebenfalls der Kategorien sich bedienenden, unbewussten Thätigkeit? Ist die Einbildungskraft, welche auf Grund der Empfindungen die Anschauungswelt construirt [2]), vielleicht ein der Kategorien sich bedienender unbewusster Verstand? Nähert sich Kant bereits der Theorie der unbewussten Schlüsse bei Schopenhauer und Helmholtz? Wie gesagt, ob die Mitwirkung der Kategorien bei Bildung unserer Anschauungen eine mittelbare oder unmittelbare sei, dies wird auch dann noch

---

1) Man könnte hier an einen Satz denken, der in einem Briefe Kants an Herz sich findet R. XI. S. 54: »Dagegen ich den Begriff von einem Objecte überhaupt (der im klarsten Bewusstsein unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird) dem Verstande .... zuschreibe«.

2) Dass dies jedenfalls Kants Ansicht ist, darüber vergl. unten S. 36 ff.

sich fragen, wenn die Grundthese, die wir nachzuweisen gedenken, die Entstehung unserer Anschauungswelt unter Mitwirkung der Kategorien, sollte festgestellt sein. Doch versuchen wir nun, unter Voraussetzung dieser Grundthese den Gang der Deduction der ersten Auflage uns vorzuführen und sehen wir zu, ob nicht eben auf dieser Basis ein befriedigendes Verständniss derselben sich uns ergibt. Wenn wir über den weitläufigen Apparat uns wundern, welchen diese Deduction, im Unterschied von der der Prolegomenen, mit sich schleppt, so mögen wir bedenken, dass Kant hier nicht bloss den Zweck verfolgt, das Dass der objectiven Giltigkeit der Kategorien aus der Thatsache der Erfahrung nachzuweisen, sondern auch die weitere, zur Deduction nicht mehr nothwendig gehörige Frage ihrer Lösung zu nähern: wie denn durch die Kategorien Erfahrung zu Stande komme [1]).

Die Thatsache der Erfahrung — einer Verbindung unserer Anschauungswelt mit instinctiv gebildeten Begriffen und Urtheilen — soll analysirt, dass und wie sie nur durch die Kategorien möglich sei, soll gezeigt werden. Beginnen wir mit dem ersten Stück der Erfahrung, der Anschauung. Wenn die transscendentale Aesthetik die Sinnlichkeit als dasjenige Vermögen bezeichnet, welches Anschauungen liefere, so ist dies

1) Vergl. bes. in den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« die grosse Anmerkung unter der Vorrede R. V. S. 313—316.

jetzt näher zu bestimmen und zu beschränken. Was die Sinnlichkeit für sich liefert, sind nur isolirte Einzelanschauungen, sinnliche Einzelvorstellungen; jedoch nur vom abstracten wissenschaftlichen Denken werden diese Produkte der Sinnlichkeit für sich isolirt; was dagegen als gegeben in unserem Bewusstsein sich vorfindet, sind immer schon verbundene Anschauungen, zusammenhängende Anschauungsbilder. Die Anschauungen in dieser ihrer faktischen Gestalt sind somit nicht auf die Sinnlichkeit allein zurückzuführen; Raum und Zeit sind kein Princip der Verbindung, sondern der Trennung; die Sinne für sich vermögen nichts zusammenzusetzen [1]), vielmehr jede Zusammensetzung setzt ein selbstthätiges Vermögen voraus, als welches zunächst die Einbildungskraft [2]) sich uns darbietet. Näher ist es eine Reihe von Verknüpfungen (Synthesen), durch welche die Einzelanschauungen der Sinnlichkeit zu den Anschauungsbildern zusammengesetzt worden sind, wie wir sie faktisch im Bewusstsein vorfinden. Zunächst war dazu nöthig die Synthesis der Apprehension,

---

1) Vergl. auch »Fortschritte der Metaphysik u. s. w.« R. I. S. 508: »Alle Vorstellungen, die eine Erfahrung ausmachen, können zur Sinnlichkeit gezählt werden, eine einzige ausgenommen, d. i. die des Zusammengesetzten als eines solchen.

Da die Zusammensetzung nicht in die Sinne fallen kann, ... so gehört sie .... zur Spontaneität des Verstandes«.

2) Damit knüpft unsere Darstellung an an das oben S. 18—20 Gesagte.

welche die je einen Zeitmoment erfüllenden Einzelanschauungen der Reihe nach durchlief und zu einem Ganzen zusammenfasste. Damit musste sich aber verbinden die Synthesis der Reproduction; das Durchlaufen der Einzelanschauungen durfte nicht so sein, dass bei jeder späteren die vorhergehenden aus dem Bewusstsein verschwanden; beim Uebergang zu jedem folgenden Anschauungselement mussten vielmehr immer die vorhergehenden festgehalten werden, sonst hätten keine zusammenhängenden Bilder entstehen können, wie wir doch im Bewusstsein sie vorfinden. Was diese zwei Synthesen leisten, das ist somit die Herstellung der continuirlichen sinnlich lebhaften, plastisch gestalteten Bilder, welche das Wesen der thatsächlich gegebenen Anschauungswelt constituiren. Streng genommen — davon geht Kant aus — kann nur eine Einzelanschauung einen bestimmten Zeitmoment erfüllen; er mag an die Thatsache gedacht haben, dass nur ein Punkt es ist, den wir in einem bestimmten Augenblicke fixiren, mit dem höchsten Grad von Schärfe und Deutlichkeit zu sehen vermögen. Da es aber doch faktisch ein grösserer, continuirlicher Bildercomplex ist, welchen zu gleicher Zeit im äusseren Raume zu sehen wir uns bewusst sind, so muss an eine psychische Thätigkeit gedacht werden, welche jener Unvollkommenheit der bloss sinnlichen Anschauung ergänzend zur Seite tritt, welche die nach einander das Bewusstsein erfüllenden Einzelanschauungen in der Art festzuhalten, mit einan-

der zu verknüpfen versteht, dass auch die schon vorher apprehendirten noch mit der ursprünglichen Frische und plastischen Anschaulichkeit uns gegenüberstehen: Subject dieser psychischen Thätigkeit ist die Einbildungskraft. Sie ist also thätig z. B. beim Anschauen jeder bemalten Fläche, jeder Bergkette, die in einem Augenblicke vor meinem Auge steht, deren einzelne Theile ich aber nach einander fixiren muss, um einen wirklichen Gesammteindruck zu bekommen. Diese Zusammenfassung der auf einander folgenden Eindrücke zu einem gleichzeitig dem Bewusstsein sich aufdrängenden sinnlich plastischen Bilde ist aber natürlich nur bei solchen Einzelanschauungen möglich, die sowohl in der Richtung von der ersten zur letzten, als von der letzten zur ersten durchlaufen werden können [1]). Werden wir so das verdeutlichen müssen, was über die Synthesis der Apprehension und Reproduction in der Deduction der ersten Auflage zu lesen ist [2]), so ist eines allerdings beizufügen. Wenn die Einbildungskraft mit dem Stoff der räumlich-zeitlichen Einzelanschauungen sich zu thun macht, so geht sie nicht bloss darauf aus, ein im äusseren Raum sich darstellendes, farbenfrisches Anschauungsganze zusammenzusetzen; auch in matteren, farb-

1) Vgl. in den Grundsätzen des reinen Verstandes die dritte Analogie der Erfahrung.

2) Vergl. zur ganzen Erörterung »der Deduction der reinen Verstandesbegriffe 3. Abschnitt« S. 671—682; ausserdem in der »vorläufigen Erinnerung« Nr. 1 und 2 S. 660—663.

loseren Erinnerungsvorstellungen bildet sie das früher Angeschaute ab, sie combinirt diese Erinnerungsvorstellungen sowohl unter einander als mit den später ins Bewusstsein tretenden Anschauungen, so wenn sie mit dem Gesichtsbild eines rothen Körpers von bestimmter Gestalt die Vorstellung der Schwere verbindet, welche an gleichartigen Körpern früher sich gezeigt, und dessen sich erinnert, dass solchen Körpern der Name Zinnober gebühre [1]). Für beide Thätigkeiten, für die Construction zusammenhängender Anschauungsbilder, wie für die Bildung und Combinirung von Erinnerungsvorstellungen, hat Kant den einen Namen der reproductiven Synthesis der Einbildungskraft, ja einmal gibt er eine Definition von Einbildungskraft, welche nur die letztere Seite in Betracht zieht [2]). Manche Unklarheit, welche einzelne Sätze der Deduction drückt, hängt entschieden zusammen mit dem Mangel scharfen Auseinanderhaltens dieser zwei Seiten der Einbildungskraft; wer aber desshalb meinen sollte, die vom Sprachgebrauch abweichende erste Bedeutung von Einbildungskraft sei lediglich in Kant hineingetragen, dem müssten wir vor allem S. 675 der Kritik entgegenhalten [3]).

---

1) Vergl. in der »vorläufigen Erinnerung« Nr. 2. S. 662.

2) S. 152 (allerdings in der zweiten Auflage): »Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen«.

3) Deduction der 1. Ausgabe Abschn. 3, Abs. 7 und 8, wo gesagt ist, dass durch die Thätigkeit der (ein nothwendiges In-

Doch die Deduction ist noch nicht zu Ende. Nicht jede Synthesis der Reproduction wäre im Stande gewesen, zusammenhängende Anschauungsbilder zu liefern; nicht eine solche, die die durchlaufenen Einzelanschauungen ohne alle Regel wiederholt und zusammengefügt hätte. Man denke an ein grösseres Gemälde, dessen einzelne Theile ich in beliebiger Ordnung fixiren kann, und die doch nur in ganz bestimmter Zusammensetzung ein einheitliches Gesammtbild geben. Nach einer Regel (von Kant Association der Vorstellungen genannt) musste somit diese Reproduction vor sich gehen; aber nicht jede beliebige Regel war dazu tauglich. Nach einer nothwendigen Regel mussten die Einzelerscheinungen verknüpft werden, sollten die zusammenhängenden Gesammtbilder unserer gegebenen Anschauungswelt daraus entstehen. Könnte nach seinem Geschmack der Einzelne eine beliebige Regel sich wählen, oder müsste nach seiner Individualität jeder einer besonderen (subjectiven) Regel sich bedienen, wäre diese Regel also objectiv im Wesen der Erscheinungen gar nicht begründet, so liesse sich nicht erklären, dass, wie wir doch annehmen müssen (vgl. oben S. 30), alle Erscheinungen in diesen geordneten Anschauungscomplex eingehen können, alle auch, was damit zusammenhängt, zum Ganzen einer Erfahrungserkenntniss

---

grediens der Wahrnehmung bildenden) Einbildungskraft Bilder entstehen.

sich verbinden lassen. Auch sind wir — dürfen wir in Kants Sinne wohl beifügen — dessen uns bewusst, dass wir die Anschauungswelt in dieser und keiner anderen Combination sehen müssen, sowie dass unsere Nebenmenschen zu derselben Combination, wie wir, durch innere Nothwendigkeit gezwungen sind, dass z. B. dasselbe Gemälde für uns ebenso aussieht, wie für alle andern. Die objective Regel, nach welcher somit die Verknüpfung der Einzelerscheinungen vor sich gehen musste, nennt Kant ihre Affinität. Diese selbst ist aber nichts anderes als die nothwendige Beziehung, in welcher sie als meine Vorstellungen zu den Gesetzen meines Bewusstseins stehen müssen; diese Regel ist objectiv als im Wesen der Erscheinungen, d. h. in den Gesetzen des Bewusstseins begründet und damit für jedes Bewusstsein giltig. Diese Gesetze des verknüpfenden Bewusstseins sind aber nichts anderes als die Kategorien: das eine Stück der Erfahrung, die Anschauungswelt in ihrer faktischen Gestalt, ist somit nur unter Mitwirkung der Kategorien zu Stande gekommen, setzt demnach die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Anschauungen voraus.

Doch noch von einer anderen Seite her kommt die Deduction auf dasselbe Resultat. Kant geht nicht bloss von dem einen Stück der thatsächlichen Erfahrung, der Anschauungswelt aus, er reflectirt auch noch besonders auf die damit sich verbindenden instinctiven Begriffe und Urtheile, um als deren Voraussetzung

Iche ein und dasselbe unter allem Wechsel mit sich identische Selbst sind. Wäre ich jetzt ein ganz anderer als früher, wäre gar keine Continuität des Bewusstseins zwischen dem gegenwärtigen und vergangenen Zustand, so wäre es mir unmöglich, meine jetzigen Vorstellungen mit meinen früheren zu vergleichen, geschweige denn deren Uebereinstimmung zu erkennen. Ist so die Einheit meines Bewusstseins die Bedingung, unter der allein jene Recognition stattfinden kann, so hängt damit unmittelbar zusammen, dass all meine Vorstellungen dieser Einheit des Bewusstseins und ihren Gesetzen müssen angemessen sein. Diese sind aber, wie wir schon wissen, eben die Kategorien: Uebereinstimmung unserer ganzen Vorstellungswelt mit den Kategorien, Anwendbarkeit der letzteren auf die erstere, dies ist also die Bedingung auch des zweiten Stücks der Erfahrung, der instinctiven Begriffe und Urtheile, welche mit unseren Anschauungen sich verbinden. Der Kategorien sind viele; in allen Theilen meiner Anschauungswelt muss ich die eine oder andere derselben wiedererkennen; so kann Kant sagen (S. 678): „Die Kategorien sind die Gründe der Recognition des Mannigfaltigen."

Zu dieser Darstellung der Deduction der ersten Auflage sei es gestattet, noch einiges beizufügen. Das Wesentliche derselben dürfte in dem Nachweis liegen, dass schon unsere Anschauungswelt eine von Haus aus nach den Kategorien geordnete sei. Nur bei dieser

Auffassung, wird sich behaupten lassen, kommt die Art und Weise zu ihrem Recht, wie am Schluss der Deduction das Ergebniss derselben formulirt wird (S. 678 unten am Schluss des 3. Abschnittes der Deduction, vor der „summarischen Vorstellung“). Wenn wir eine Gesetzmässigkeit in den Erscheinungen erkennen, so ist dies nur dadurch möglich, dass wir selbst ursprünglich diese Gesetzmässigkeit hineingelegt haben. Die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen aber beruht auf ihrer Zusammenstimmung mit den Kategorien: aus den letzteren werden ja alle apriorischen Naturgesetze abgeleitet (man vergleiche die Grundsätze des reinen Verstandes). Wenn wir also beim Nachdenken über die Anschauungswelt ihre Regelmässigkeit erkennen, so bringen wir damit nur diejenigen Gesetze uns zum Bewusstsein, nach denen wir selbst diese Anschauungswelt construirt haben. Die Anschauungswelt, wie sie als faktisch gegeben sich aufdrängt, sobald wir wissenschaftlich darauf reflectiren, ist durch unsere eigene Thätigkeit nach den Normen der Kategorien so zusammengesetzt worden: desshalb ist es uns möglich, erkennend die Kategorien in ihr wiederzufinden, eine Naturwissenschaft auf dem Grunde derselben aufzubauen. Ob jenes Geordnetsein der Anschauungswelt durch die Kategorien als ein mittelbares oder unmittelbares zu fassen sei (vergl. oben S. 34. 35), ist allerdings hiemit noch nicht entschieden. Doch auch diese Frage dürfte sich erledigen, wenn wir zu einem weiteren Punkte

übergehen. Nicht bloss die Schlussformulirung des Resultats der Deduction kommt nur bei unserer Auffassung zu ihrem Recht; auch auf die psychologischen Grundbegriffe, welche dem Ganzen zu Grunde liegen, insbesondere den der Einbildungskraft, fällt nur so das volle Licht.

Die Einbildungskraft, welche als dritte im Bunde plötzlich auftritt, nachdem vorher mit aller Bestimmtheit, Sinnlichkeit und Verstand als die einzigen Erkenntnissvermögen waren bezeichnet worden, muss entweder ganz auf die Seite sei es des Verstandes, sei es der Sinnlichkeit fallen, oder einzelne Functionen des Verstandes mit einzelnen Functionen der Sinnlichkeit zur Einheit zusammenfassen. Zu letzterer Auffassung könnte uns die Stelle S. 678 veranlassen, da Sinnlichkeit und Verstand als die äussersten Enden bezeichnet werden, welche vermittelst der transscendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen müssen, wenn wir nicht gar geneigt wären, die Bedeutung dieser Erklärung darin zu finden, dass die ursprüngliche Zweitheilung des Erkenntnissvermögens als eine nur vorläufige, ungenaue aufgehoben und durch eine Dreitheilung ersetzt werden solle. Doch das letztere Auskunftsmittel, an sich unwahrscheinlich bei dem Nachdruck, welchen Kant sonst auf die Zweitheilung zwischen Sinnlichkeit und Verstand legt, ist auch, wie sofort sich zeigen wird, unnöthig. Dass aber die Einbildungskraft weder ganz noch theilweise zur Sinnlichkeit gehören

kann, geht aus dem oft und nachdrücklich von Kant ausgesprochenen Satze hervor, dass die Sinnlichkeit nur receptiv sei, dass die Sinne Eindrücke nur zu liefern, nicht aber zusammenzusetzen im Stande seien [1]), während das eigentliche Geschäft der Einbildungskraft ja gerade die Synthesis ist. Bleibt also nur übrig, die Einbildungskraft zum Verstande zu rechnen, genauer noch in Kants Sprachgebrauch einen Verstand im weiteren und engeren Sinn zu unterscheiden, von welchen der erstere die Einbildungskraft ein-, der zweite sie ausschliesst. Dies ist die Auffassung, wie sie aus unserer Darstellung der transscendentalen Deduction sich ergibt; dass allein diese Auffassung mit den sonstigen Aussprüchen Kants über das Verhältniss von Einbildungskraft und Verstand zusammenstimmt, mag für die Richtigkeit jener Darstellung die Rechnungsprobe abgeben. Kant nennt die Einbildungskraft eine blinde, wenn gleich unentbehrliche Function der Seele, deren wir uns selten nur einmal bewusst sind (§ 10, S. 119); ihr Geschäft ist eine Synthesis des Mannigfaltigen, und das Resultat dieser Synthesis sind Anschauungsbilder. Gewöhnlich werden unsere Anschauungen, unsere Wahrnehmungen auf die Sinnlichkeit zurückgeführt (wesshalb auch Kant S. 672 als Subject der Wahrnehmungen den Sinn bezeichnet), aber genauer angesehen, ist bei Entstehung der Anschauungswelt, wie sie als continuirliche

1) Vergl. auch die oben S. 36. Anm. 1 citirte Stelle aus der Schrift »über die Fortschritte der Metaphysik«.

uns gegeben ist, immer schon die Einbildungskraft thätig gewesen, daher die letztere S. 675 Anm. ein Ingrediens der Wahrnehmung heisst. Besteht das Geschäft der Einbildungskraft in der Construction von Anschauungsbildern, so das des Verstandes im engern Sinne in der Bildung von Gedanken, von Begriffen und Urtheilen; ist die Thätigkeit der Einbildungskraft eine unbewusste, da ihre Resultate schon als fertige ins Bewusstsein treten, so ist die des Verstandes eine bewusste. Wohl ist letzterer Unterschied manchmal ein fliessender; auch die Thätigkeit der Einbildungskraft, wie sie auf Erzeugung von Anschauungsbildern gerichtet ist, mag je und je ins Bewusstsein treten, wenn ich etwa dem Fixiren einzelner Punkte, wodurch ich das Gesammtbild einer Bergkette gewinne, meine besondere Aufmerksamkeit zuwende [1]); ebenso ist die Thätigkeit des denkenden Verstandes oft eine mehr instinctive, nicht vom klaren Bewusstsein ihrer selbst begleitete [2]). Doch ist im grossen Ganzen der Unterschied festzuhalten, wornach die Thätigkeit der Einbildungskraft als unbewusste, die des Verstandes als bewusste vor sich geht. Diejenigen Gesetze, nach welchen die Einbildungskraft bei ihrer Construction der Anschauungsbilder zu Werke

---

1) Daher heisst es S. 119 von der Einbildungskraft, dass wir uns derselben »selten nur einmal bewusst sind.

2) Vergl. oben S. 30 ff., sowie das Wort Kants S. 664: »Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein, so dass wir es nur als Wirkung — verknüpfen.«

gegangen war, bringt der Verstand in Form von Begriffen und Urtheilen sich zum Bewusstsein. Er bringt die Synthesis der Einbildungskraft auf Begriffe (§ 10. S. 120 oben); der Verstand wird definirt als die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft (S. 674), als das einheitliche Bewusstsein von der durch die Einbildungskraft vollzogenen Verknüpfung. Kant redet (ebendaselbst) von einer Einheit der Synthesis der Einbildungskraft, einer Verbindungsform (einem System von Verbindungsformen), deren die Einbildungskraft bei ihrem Verknüpfungsgeschäft sich bedient; diese Einheit liegt im System der Kategorien, von welchen somit schon die Einbildungskraft bei ihrer Construction der Anschauungsbilder unbewusst geleitet worden ist. Wenn § 10. S. 120 drei Stücke als zur Erkenntniss gehörig aufgezählt werden: das Mannigfaltige der reinen Anschauung, die Synthesis desselben durch die Einbildungskraft, und endlich Begriffe, welche dieser Synthesis Einheit geben und auf dem Verstande beruhen, so zeigt doch der Zusammenhang, dass es nicht um eine Einheit sich handelt, welche zur schon vollzogenen Synthesis durch das Denken dieser Begriffe erst hinzukäme; die Begriffe bestehen ja lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit, d. h. sie bringen die Einheit, zu welcher jenes Mannigfaltige durch die verknüpfende Thätigkeit der Einbildungskraft verbunden worden ist, und damit die Regel, nach welcher jene Verknüpfung

geschah, als eine nothwendige zum Bewusstsein. Jene Begriffe beruhen nicht bloss in dem Sinn auf dem Verstande, als der Verstand es ist, der sie denkt; die Verbindungsformen, welche in jenen Begriffen (Kategorien) sich ausdrücken, leiten auch die unbewusste Thätigkeit der vom Verstand beherrschten Einbildungskraft; die Einbildungskraft selbst ist nichts als der unbewusste Verstand, das unbewusst Anschauungsbilder construirende Ich. Und wenn wir S. 677 am Schluss der Deduction der ersten Auflage lesen, die Apperception sei es, welche zur reinen Einbildungskraft hinzukommen müsse, um ihre Function intellektuell zu machen, so heisst das nichts anderes, als dass der Verstand (der ist ja die Apperception in ihrer Beziehung zur Einbildungskraft) die von der Einbildungskraft vollzogene sinnlich-anschauliche Verknüpfung sich zum Bewusstsein bringe, indem er auf die Regel, nach welcher sie vor sich gegangen, denkend sich besinne.

Doch um die Bedeutung der Einbildungskraft für Kants Erkenntnisstheorie zum vollen Verständniss zu bringen, müssen wir eine wichtige Unterscheidung beachten, die im Bisherigen schon angedeutet wurde.

Eine doppelte Einbildungskraft und demgemäss auch ein doppelter Verstand wird von Kant unterschieden. Wenn im Bisherigen von einer mehrfachen Synthese die Rede war, durch welche die im äusseren Raum sich darstellende sinnlich plastische Anschauungswelt construirt worden ist, so war dies die empiri-

sche, reproductive[1]) Synthesis der Einbildungskraft. Die an sich isolirten Einzelanschauungen, als in Raum und Zeit sich darstellende Empfindungen, diesen anderswoher gegebenen Stoff hatte sie zu bearbeiten und zu continuirlich zusammenhängenden Anschauungsbildern zu verknüpfen. Das Material, auf welches sie ihre Thätigkeit zu richten hatte, war empirisch gegeben; die Regel allerdings, nach welcher sie hiebei verfuhr, war auch bei dieser empirischen Synthesis eine apriorische, in den Gesetzen der verknüpfenden Selbstthätigkeit mit Nothwendigkeit begründete; es war dieselbe Regel, deren begrifflichen Ausdruck das System der Kategorien bildet. Von dieser Synthesis zu unterscheiden ist eine reine, apriorische, productive, transcendentale, deren Subject dieselbe Einbildungskraft ist. Hier ist nicht bloss die Regel, nach welcher, sondern auch der Stoff, welcher verknüpft wird, a priori, abgesehen von der Erfahrung, gegeben. Verdeutlichen wir diesen, von Kant selbst gebrauchten, befremdlichen Ausdruck, so handelt es sich allerdings nicht um ein im strengen Sinn, ohne

---

1) Vgl. S. 673: »Es kann aber nur die productive Synthesis der Einbildungskraft a priori stattfinden; denn die reproductive beruht auf Bedingungen der Erfahrung.« Der Ausdruck »reproductiv« ist hier allerdings in weiterem Sinne verstanden, als wenn S. 661 die Synthesis der Reproduction von der der Apprehension unterschieden wird, auf der anderen Seite aber auch in engerem, denn jene beiden Synthesen haben je eine empirische und eine apriorische Seite.

unser Zuthun, Gegebenes (denn das ist alles empirisch), sondern um ein durch unsere eigene Selbstthätigkeit Gegebenes, von uns Construirtes. In Raum und Zeit als apriorischen Anschauungen sind eine Reihe von Formen und Verhältnissen als mögliche, gleichsam als latente mitenthalten [1]); will ich diese Formen (Punkte, Linien, Figuren) mir innerlich vorstellen, so muss ich sie in Gedanken construiren, und wie eine Linie, eine Figur nicht innerlich construirt werden kann, ohne deren einzelne Theile (und die wären a priori gegebenes Mannigfaltiges) mit einander zu verbinden, so können jene Formen selbst wieder mit anderen combinirt werden. So können alle Functionen der Einbildungskraft, welche an dem gegebenen Stoff der empirischen Einzelanschauungen vorgenommen werden, um die continuirliche sinnliche Anschauungswelt daraus zu gestalten, auch an dem innerlich construirten Stoff der reinen Raum- und Zeitverhältnisse ausgeübt werden [2]). Kant denkt sich offenbar eine Art innerer Bewusstseinsgeometrie, da nach den immanenten Normen des verknüpfenden Ich eine innere Figurenwelt frei construirt wird. Jetzt erst verstehen wir, in wiefern Raum und Zeit nicht bloss als An-

---

1) Nothgedrungene Wiederholung des schon S. 19 Gesagten, aber, im Anschluss an den Gedankengang der Kritik selbst, dort wieder Abgebrochenen.

2) Vgl. transcendentale Deduction, vorläufige Erinnerung, am Schluss von Nr. 1 und 2, S. 661 und 663.

schauungsformen, sondern selbst als innere Anschauungen bezeichnet werden können (vgl. oben S. 12), jetzt erst verstehen wir, wie die Apriorität von Raum und Zeit näher zu fassen ist (vgl. oben S. 15). Dass Raum und Zeit nicht als fertige Formen von Anfang an in uns liegen, hatte allerdings schon Kants Inaugural-Dissertation[1]) entschieden betont. Nicht angeboren, hatte er dort schon ausgeführt, ist die Raum- und Zeitvorstellung, sondern erworben; erworben freilich nicht auf dem Wege der Sinnesempfindung, sondern auf dem der Beobachtung unserer eigenen geistigen Thätigkeit, welche gerade dieser Formen sich zu bedienen innerlich genöthigt ist. Aber die Kritik selbst hatte den Schein noch nicht zerstreut, welchen einige ihrer Aeusserungen hervorrufen konnten, als ob Raum und Zeit als fertige Behältnisse von Anfang an jedem Subject immanent wären[2]); jetzt erst, mit der Lehre von der Einbildungskraft, tritt auch dieser Punkt in sein volles Licht. Raum und Zeit sind in dem Sinn apriorisch, dass sie im Wesen des Geistes

---

1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis R. I, S. 325. 326; vgl. auch die späte Schrift gegen Eberhard R. I, S. 445. 446, wo Raum, Zeit und Kategorien als ursprünglich erworben bezeichnet werden, während als angeboren nur die Beschaffenheit des Ich stehen bleibt, vermöge welcher dasselbe gegen äussere Einwirkungen gerade in diesen Formen reagiren muss.

2) Vgl. das bekannte »a priori im Gemüthe bereit liegen« S. 72, jedoch auch oben S. 15.

mit Nothwendigkeit begründet sind, dass das Ich durch seine eigenen Gesetze zu ihrer Construction sich genöthigt findet. Nicht in eine fertige Raum- und Zeitvorstellung werden von der reinen Einbildungskraft die verschiedenen Raum- und Zeitverhältnisse (das a priori gegebene Mannigfaltige) hineinconstruirt, vielmehr entstehen Raum und Zeit als wirkliche innere Anschauungen erst in und mit der Construction dieser ihrer einzelnen Formen und Verhältnisse. Und wenn man sagen kann, dass in dieses von der reinen productiven Einbildungskraft innerlich construirte Fachwerk nun durch die empirische, reproductive Einbildungskraft der von aussen kommende Empfindungsstoff eingezeichnet wird, so wird der genauere Ausdruck für dieses Verhältniss doch der sein, dass in und mit jeder Construction äusserer Anschauungsbilder, deren Stoff aus der Empfindung stammt, Raum und Zeit als apriorische Anschauungen immer mitconstruirt werden. Unter dem von der Empfindung gelieferten rein formlosen Stoff lässt sich dann schliesslich nichts weiteres denken als ein von der Einwirkung realer Dinge herrührender Anstoss, durch welchen die Einbildungskraft zur Thätigkeit veranlasst wird. Empirisch, reproductiv heisst diese Thätigkeit, eben sofern sie durch solche äusseren Anstösse unmittelbar veranlasst ist. Immer ist aber, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, in solcher Thätigkeit die apriorische productive mitenthalten, und Sache der zerlegenden wissenschaftlichen Reflexion ist

es, die letztere rein für sich ins Auge zu fassen als die Bedingung, unter welcher allein die erstere möglich ist. Von hier aus kann dann gesagt werden, dass jene productive Synthesis der Einbildungskraft, jene freie Construction innerer Raum- und Zeitverhältnisse, die Affinität, und damit die Verknüpfbarkeit der Erscheinungen erst hervorbringe (S. 677), indem in diesem Schematismus (dieser erst später von Kant eingeführte Ausdruck lässt sich hier schon anwenden) der Grundriss gegeben ist, an welchen die empirische Einbildungskraft bei ihrer Construction sinnlicher Anschauungsbilder sich zu halten hat. Nur dürfen wir Kants Meinung nicht dahin verstehen, als ob in einer aller Bewusstseinsentwicklung vorangegangenen Zeit die productive Einbildungskraft noch ohne die reproductive thätig gewesen wäre. Nie hat Kant die Wahrheit verkannt, dass jedes Menschen geistige Entwicklung durch äussere Einflüsse bedingt sei, dass auch das im innersten Wesen des Geistes mit Nothwendigkeit Begründete äusserer Anreizungen bedürfe, um ans Tageslicht zu treten. Erst in den mathematischen Constructionen des geistig Entwickelten, hier tritt die productive Synthesis der Einbildungskraft, ohne auf äussere Anstösse warten zu müssen, rein für sich in Ausübung.

Durch das Bisherige dürfte die von Kant gemachte Unterscheidung einer doppelten Einbildungskraft genügend erläutert sein. Klar ist auch, warum die apriorische, productive Synthesis der Einbildungskraft zu-

gleich eine transscendentale genannt wird, indem sie die Verknüpfung und damit die Erkennbarkeit der Erscheinungen bedingt (vergl. oben S. 13). Der doppelten Einbildungskraft entspricht nun ein doppelter Verstand. Der gewöhnliche (empirische) Verstand bringt die reproductive Synthesis der Einbildungskraft zum Bewusstsein, er erkennt in der Natur die Gesetze, welche die unbewusst construirende Einbildungskraft hineingelegt hatte; dagegen der reine Verstand bringt die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft zum Bewusstsein, er schafft als Bezeichnung für das Wesen jenes frei construirten Schematismus ein System von Begriffen, die Kategorien [1]). Natürlich handelt es sich bei dem allem nicht um eine Vielheit selbständig, gleichsam als besondere Substanzen, neben einander existirender Erkenntnissvermögen. Sofern das Ich receptiv, für die Einwirkungen realer Dinge empfänglich, auf dieselben angewiesen ist, indem es nur in der Reaction gegen solche Einwirkungen Vorstellungen zu bilden vermag, insofern ist von einer Sinnlichkeit desselben die Rede. Raum und Zeit, wenn sie gleich in der That sich schliesslich als Formen der Selbstthätigkeit darstellen, heissen doch Formen der Sinnlichkeit; denn in der Receptivität des Ich ist es begründet, dass es diese Formen in erster

1) Vergl. S. 674: »die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis — diese sind aber die Kategorien«, ausserdem S. 120: »die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff«.

Linie zu construiren gezwungen ist. Sofern das Ich spontan, selbstthätig ist, heisst es Verstand; der Ausdruck Verstand im engeren Sinne beschränkt sich auf diejenige Seite seiner Spontaneität, vermöge welcher es (bewusst) Begriffe producirt, während die andere Seite, die (unbewusste) Production von Anschauungsbildern, Einbildungskraft heisst. Die ganze Spontaneität des Ich (Verstand wie Einbildungskraft) ist eine empirische, wenn sie auf die Receptivität und deren Empfindungen in der Art sich bezieht, dass dieselben den Stoff ihrer Thätigkeit bilden; sie ist eine apriorische, reine, wenn sie abgesehen von der Receptivität, abgesehen von den Empfindungen nur ihre eigenen Gesetze (sei es anschaulich im Schematismus, sei es begrifflich in den Kategorien) zum Ausdruck bringt. Hat das Ich nach seinen immanenten Normen — allerdings veranlasst durch äussere Anstösse — das Gewebe der Anschauungswelt zusammengefügt, so darf es mit Recht voraussetzen, bei Betrachtung des Gewebes seine immanenten Normen darin wiederzufinden. Ist dies das Ergebniss unserer bisherigen Erörterung, namentlich der Darstellung der Deduction, so ist damit auch eine schon zweimal (vergl. oben S. 34. 35, sowie S. 46 oben) von uns aufgeworfene, aber noch nicht beantwortete Frage entschieden: nicht nur eine mittelbare, auch eine unmittelbare Bedingtheit der Anschauungswelt durch die Kategorien ist anzuerkennen. Von hier aus ist der oben S. 34. Anm. 1 von uns citirte Satz aus einem Briefe

Kants näher dahin zu erläutern, dass in unseren Einzelanschauungen, wie die Sinnlichkeit für sich sie liefert, kein Object anzutreffen ist; dass, wer nur jener Einzelanschauungen als solcher sich bewusst wäre, kein Bewusstsein eines Objects hätte. Erst der mehrere Einzelanschauungen verknüpfende, als nothwendige Einheit zusammendenkende Verstand hat, indem er diese Einheit denkt, das Bewusstsein eines Objects, aber er denkt dabei nur die einheitliche Verknüpfung, die er als unbewusster, als Einbildungskraft, mit den betreffenden Einzelanschauungen schon vorgenommen hatte. Die letztere Seite ist allerdings in unserer Briefstelle nicht berührt; allein sie in Kants Sinn zu ergänzen, nöthigt uns die Auffassung, welche aus dem Bisherigen sich ergeben musste. Mit dieser Auffassung alle einzelnen Dunkelheiten aufgehellt zu haben, will unsere Darstellung gewiss nicht beanspruchen; hat es sich doch nur darum gehandelt, diejenige Auffassung auszusprechen und zu begründen, durch welche die vorliegenden Kantischen Ausführungen, wie uns scheinen will, am befriedigsten sich zurechtlegen.

Die Deduction der ersten Auflage, welche wir hiemit verlassen, hat Kant selbst als theilweise dunkel bezeichnet und bei nächster Gelegenheit zu verbessern versprochen [1]). In der Deduction der zweiten

1) In der schon oben S. 35. Anm. 1 citirten Stelle R. V. S. 316.

Auflage der Kritik liegt diese Verbesserung vor [1]); die von uns vorgetragene Auffassung wird hier entschieden bestätigt. In der ersten Auflage war Kant ausgegangen von der Thatsache der Erfahrung, zunächst von dem ersten Stück der Erfahrung, der Anschauungswelt als einer in bestimmter Weise geordneten; seinen Ausgangspunkt in der zweiten Auflage bildet die viel allgemeinere Thatsache, dass das Mannigfaltige der Anschauung, wie wir es in uns vorfinden, überhaupt in einer Verbindung mit einander stehe, wobei von der genaueren Form dieser Verbindung, wie die erste Ausgabe sie eingehend berücksichtigt, zunächst noch abgesehen wird. Wie jede Verbindung, so ist auch diese Verbindung auf den Verstand, diese von der receptiven Sinnlichkeit unterschiedene Spontaneität, zurückzuführen; die Einbildungskraft somit, welche das Mannigfaltige der Anschauung zu continuirlichen Bildern combinirt, ist hiernach klar und entschieden zum Verstande zu rechnen. Auch in der zweiten, wie in der ersten Ausgabe erschwert es allerdings das Verständniss mancher Sätze, dass der Ausdruck Verstand bald im weiteren, bald im engeren Sinn gebraucht wird; dass er aber auch jene weitere, die Einbildungskraft in sich begreifende Bedeutung hat, ist durch die so eben angeführte

---

1) Daher kann ich mit Erdmann's Urtheil über die Deduction der zweiten Auflage (Grundriss II. § 299, 2. S. 312) nicht übereinstimmen.

ausdrückliche Bestimmung unzweideutig sichergestellt (§ 15. S. 138 oben). Von jener allgemeinen Thatsache einer Verbindung überhaupt, die als solche auf den Verstand zurückzuführen ist, geht Kant nun sofort über zur Einheit des Selbstbewusstseins, zu welcher das Mannigfaltige der Anschauung von Anfang in einer gewissen Beziehung stehen muss, um durch den Verstand verbunden werden zu können. Eingehend reflectirt er auf diese Einheit des Selbstbewusstseins und auf die Bedingungen, unter welchen allein dieselbe möglich ist. Die Kategorien sind die Bedingungen der Einheit des Selbstbewusstseins: darin vor allem liegt das Charakteristische der Deduction der zweiten Auflage (§ 16. S. 139—142). Diese Einheit des Selbstbewusstseins, dieses Bewusstsein von der Identität des eigenen Selbst, nennt Kant die ursprüngliche, transscendentale Einheit oder Identität der Apperception, auch einfach die reine oder ursprüngliche Apperception. Er unterscheidet sie von dem empirischen Bewusstsein, in welchem ich, ohne Beziehung auf die Einheit meines Ich, nur meinen jeweiligen Zustand vorstelle. An manchen Stellen allerdings wird die Einheit der Apperception von der Apperception selbst unterschieden; der erstere Ausdruck bezeichnet dann die Regel, welche das Selbstbewusstsein den mannigfaltigen Vorstellungen vorschreibt, die es zu sich in Beziehung setzt, die Einheit,

welche es in dieselben bringt [1]). Aber in den meisten Fällen werden wir Einheit der Apperception im gleichen Sinn wie Identität der Apperception nehmen und somit mit der reinen Apperception selbst identificiren müssen. Wenigstens gilt dies von der analytischen Einheit der Apperception, indem die synthetische allerdings, wovon sogleich die Rede sein soll, eine Combination der ursprünglichen Apperception (des Selbstbewusstseins) mit anderen Bewusstseinsmomenten darstellt. Nur die ins Bewusstsein getretene Identität des eigenen Selbst nennt Kant die ursprüngliche Apperception, hierin allerdings abweichend vom Sprachgebrauch der ersten Auflage. Dort war entschieden eine doppelte ursprüngliche Apperception zu unterscheiden: auf der einen Seite das noch unbewusste, dem ganzen Geistesleben zu Grunde liegende, einheitliche Ich, dem als solchem nur das Vermögen zukommt, sich zum Bewusstsein zu erheben [2]);

---

1) So § 16. S. 139, wo von der transscendentalen Einheit des Selbstbewusstseins gesagt ist, dass apriorische Erkenntniss aus derselben sich ergebe, indem alle meine Vorstellungen als solche den Bedingungen gemäss sein müssen, unter denen sie allein in meinem allumfassenden Selbstbewusstsein verbunden sein können. So kann der Ausdruck »Einheit der Synthesis der Einbildungskraft« von der einheitlichen Verknüpfung verstanden werden, welche durch die Thätigkeit der Einbildungskraft hervorgebracht wird, wenn wir nicht vorziehen, an die Regel zu denken, wornach die Einbildungskraft bei dieser Verknüpfung verfährt, was jedenfalls S. 674 nothwendig ist, wo als diese Einheit das System der Kategorien bezeichnet wird.

2) S. 666: »diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauung vorhergeht«. Auch zu vergl. S. 673. Anm.

und auf der anderen Seite das wirkliche klare Bewusstsein von dieser Einheit. Für die ursprüngliche Apperception im ersteren Sinn gebraucht Kant in der zweiten Auflage den zutreffenderen Ausdruck „identisches Selbst“. Der Gedankengang seiner Argumentation lässt sich nun präcis dahin zusammenfassen: Die Einheit des Selbstbewusstseins ist eine gegebene Thatsache, allerdings nicht in dem Sinn, dass sie in jedem Moment wirklich wäre; aber Thatsache ist, dass ich die Identität meines Ich mir zum Bewusstsein zu bringen vermag, dass ich, so oft ich darauf reflectire, die Vorstellung „ich denke“ hervorbringen kann. In der letzteren Vorstellung ist enthalten, dass, wenn ich denke, eben damit kein anderer denkt, dass ich immer dieselbe von allen anderen unterschiedene Persönlichkeit bin. Das letztere ist ein selbstverständlicher, analytischer Satz; jenes Selbstbewusstsein, von welchem als Thatsache ausgegangen wird, heisst desshalb die analytische Einheit der Apperception. Welche Bedingungen mussten vorausgehen, damit sie möglich wurde? Jene analytische Einheit ist nur möglich unter Voraussetzung einer synthetischen. Ich muss eine Vielheit von Vorstellungen zur Einheit verknüpft haben, ich muss dieser Verknüpfung als einer durch mich vollzogenen gewiss geworden sein, erst dann kann ich die Identität meiner selbst als des verknüpfenden Subjects mir zum Bewusstsein bringen. Jene (analytische) Einheit des Selbstbewusstseins ist also nur mög-

lich unter Voraussetzung einer bewussten Verknüpfung von Vorstellungen, sie setzt demnach überhaupt voraus eine Verknüpfbarkeit meiner Vorstellungen; sie setzt voraus die Fähigkeit all meiner Vorstellungen, zur Einheit des Bewusstseins sich verbinden zu lassen [1]). Eine Vorstellung, welche dieser Verknüpfung widerstrebte, welche gar nicht unter der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception stände (der Aufnahme in dieselbe unfähig wäre), könnte gar nicht meine Vorstellung sein. Die Verknüpfbarkeit meiner sämmtlichen Vorstellungen durch mein Bewusstsein, somit ihre Uebereinstimmung mit den Verknüpfungsnormen, welche im Wesen meines Bewusstseins begründet sind, mit den Kategorien, dies ist die Voraussetzung für die Einheit des Selbstbewusstseins, von der als Thatsache war ausgegangen worden. Wenn somit schon behauptet wurde, das Ich, der Verstand [2]) seien bei Kant keine dem Erkenntnissprocess vorangehenden, ihn bedingenden subjectiven Vermögen, sie entstehen vielmehr erst durch diesen Process, so gilt dies vom Ich als zum Selbstbewusstsein entwickeltem, es gilt vom Verstand, sofern er wirkliches Denken, namentlich Bewusstsein der Kategorien ist [3]); sofern man aber unter dem Ich

1) Daher der von Schopenhauer unnöthigerweise übelberufene Satz am Anfang von § 16: »Das «ich denke« muss alle meine Vorstellungen begleiten können«.

2) So Cohen, Kants Theorie der Erfahrung S. 142 und sonst.

3) So S. 140. Anm. fin., da die synthetische Einheit der

(welches, als des Denkens fähig, Verstand heisst) die Einheit des Seelenlebens versteht, welche als mit sich identisches und des Bewusstseins dieser Identität fähiges Selbst dem ganzen Geistesleben, somit auch dem Erkenntnissprocess als producirendes Subject desselben zu Grunde liegt: ist es entschieden in Kant hineingetragen, wenn man ihn so deutet, als habe er in Herbart'scher Weise das Ich in diesem Sinn geleugnet und als Ich nur den Act des Selbstbewusstseins als Resultat eines Processes stehen lassen. Dass allerdings bei Kant nicht an eine Vielheit gesondert existirender Seelenvermögen, sondern nur an eine Vielheit von Seiten, von Beziehungen des einen Ich gedacht werden darf, ist schon oben (S. 56. 57) bemerkt worden.

Wenn wir die in diesem Abschnitt entwickelte Argumentation als das Charakteristische der Deduction der zweiten Auflage bezeichnet haben, so ist dazu allerdings ein doppeltes beizufügen. Einmal ist diese Argumentation von Kant selbst nicht ausdrücklich zu Ende geführt worden. Nur bis zu dem Punkte hat er sie verfolgt, da die Nothwendigkeit sich ergab, all unsere Vorstellungen als solche zu denken, welche zur Einheit unseres Selbstbewusstseins sich verknüpfen lassen. Dass aber die Gesetze dieser Verknüpfung die Kategorien sind, versteht sich nach der ganzen Kantischen Dar-

---

Apperception, der Act der Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewusstseins, als der Verstand selbst bezeichnet wird; ebenso § 17. S. 143.

stellung von selbst, durfte somit zur Vollendung des Beweises in Kants Sinne von uns ergänzt werden. Ein zweites, das wir anzufügen haben, hängt mit dem ersten unmittelbar zusammen. Mit dem von uns Entwickelten ist die Deduction der zweiten Auflage noch nicht zu Ende. Kant nimmt noch einige Anläufe, geht noch von anderen Seiten aus, bis er zu einem endgiltigen Resultat kommt. Unsere obige Entwicklung gab den Inhalt von § 16; erst in § 20 ist ausdrücklich von den Kategorien die Rede, und erst der eine Anmerkung hiezu bildende § 21 erklärt wenigstens den Anfang einer Deduction der reinen Verstandesbegriffe für gemacht. Nach einer Reihe von Zwischenbemerkungen § 22—25 folgt erst in § 26 die Beendigung der Deduction, welche somit in der zweiten Auflage zwei Hauptstadien durchläuft. Da jedoch die auf § 16 folgenden Abschnitte meist die Gedanken der ersten Auflage, allerdings schärfer und durchsichtiger, wiederholen, so mag es genügen, durch eine kurze Uebersicht über den Gedankengang von § 17—26 zu zeigen, wie unsere Auffassung der Deduction durch die Ausführungen der zweiten Auflage nur bestätigt wird.

War § 16 von der Thatsache des Selbstbewusstseins ausgegangen, um als deren Voraussetzung die Verknüpfbarkeit all unserer Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins zu erkennen, so sucht § 17 dieselbe Verknüpfbarkeit als die Bedingung nachzuweisen, unter welcher allein Verstandeserkenntniss (Erfahrung nach

dem Sprachgebrauch der ersten Auflage) möglich ist. Mit § 18 beginnt eine neue Entwicklungsreihe, und erst sie führt (§ 20) zur ausdrücklichen Nennung der Kategorien als der Formen, welche auf das Mannigfaltige der Anschauung müssen anwendbar sein. Kant beginnt mit der Bestimmung des Begriffs der objectiven Einheit des Selbstbewusstseins [1]), die er beschreibt als diejenige einheitliche Verknüpfung des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, welche in den Gesetzen des Bewusstseins mit Nothwendigkeit begründet, daher für jedes denkende Subject giltig ist, welche sich daher unterscheidet von der subjectiven, nur individuell giltigen Einheit des Bewusstseins [2]). Von dieser einleitenden Bestimmung geht er (§ 19) über zu einer Definition des Urtheils als der Form, in welcher jene nothwendige Verknüpfung sich vollzieht, um (§ 20) hieraus die nothwendige Uebereinstimmung der Anschauungen mit den aus den Urtheilsformen abgeleiteten Kategorien zu erschliessen, indem ja (worauf schon die Erörterung in § 16, wie die in § 17 geführt hatte) alle Anschauungen solch nothwendiger Verknüpfung müssen fähig sein. Hiemit ist, wie Kant § 21 sich ausdrückt, der Anfang einer Deduction gemacht. In jener schon öfters von uns citirten Stelle aus den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ (R. V. S. 314—316),

1) Identisch mit der transscendentalen, und zwar näher synthetischen Einheit der Apperception.

2) Der empirischen Apperception, vergl. oben S. 60.

da Kant eine fasslichere Darstellung dieser dunklen Partie in Aussicht gestellt hatte, war ausdrücklich darauf hingewiesen worden, dass man nur von einer genauen Definition des Urtheils ausgehen dürfe, um eine Antwort auf die Frage zu finden: „wie Erfahrung durch die Kategorien und nur durch dieselben möglich sei?“ Merkwürdig allerdings, dass dort die Lösung dieser Frage als etwas zwar Wichtiges, aber zur Deduction nicht mehr nothwendig Gehöriges bezeichnet worden war, während die Antwort, welche hier darauf gegeben wird, nur der Anfang einer Deduction sein soll, der seiner Vollendung noch entgegensieht. In diesem Ausgehen von der genauen Definition des Urtheils als der Verknüpfung von Vorstellungen zu objectiver, nothwendiger Einheit haben wir somit noch einen zweiten Punkt zu erkennen, in welchem die Deduction der zweiten Auflage von der der ersten sich unterscheidet; aber der Deduction der zweiten Auflage eigenthümlich ist dieser Ausgangspunkt nicht. Er findet sich bereits in den Prolegomenen. Dort allerdings wird subjectives Wahrnehmungsurtheil und objectives Erfahrungsurtheil unterschieden, während hier, in der zweiten Auflage der Kritik, das Urtheil im engeren Sinne genommen und dem Erfahrungsurtheil gleichgesetzt wird. Nur durch die Kategorien kommen die erkenntnissbildenden Urtheile zu Stande, in welchen diejenige einheitliche Verknüpfung sich vollzieht, deren alle Anschauungen fähig

sein müssen: mit diesem Resultat hat die Deduction der zweiten Auflage ihr erstes Stadium durchlaufen.

Ehe sie in ihr zweites eintritt, schiebt Kant, wie wir oben hörten, eine Reihe von Bemerkungen ein (§ 22—25), aus denen hier einiges hervorgehoben werden möge, was theils zur Bestätigung, theils zur Erläuterung unserer früheren Ausführungen über Kants psychologische Grundbegriffe, namentlich den der Einbildungskraft, dienen kann. Wir wissen, dass alle Synthesis des Mannigfaltigen eine Handlung des Verstandes ist, erinnern uns aber von der ersten Auflage her, dass wir dort eine doppelte Synthesis des Verstandes zu unterscheiden hatten, die bewusste Synthesis des Verstandes im engeren Sinn, deren Produkte Begriffe und Urtheile sind, und die Synthesis des unbewussten Verstandes, der Einbildungskraft, als deren Produkte Anschauungsbilder sich uns darstellen. Diese Unterscheidung wird § 24 der zweiten Auflage durch die Entgegensetzung einer figürlichen und intellectuellen Synthesis bestätigt. Die letztere besteht im Denken der Kategorien als der in Begriffe gefassten Verknüpfungsformen aller möglichen Anschauungen. Hier wird eigentlich nichts verknüpft, hier werden nur die Formen jeder möglichen Verknüpfung in ihrer Reinheit gedacht; und der Verstand, sofern er so der Kategorien sich bewusst wird, heisst, wie wir von der ersten Auflage her wissen, der reine Verstand. Wirkliche Verknüpfung vollzieht nur die zweite jener Syn-

thesen, die figürliche. Und hier begegnet uns jene schon von der ersten Auflage her (vgl. oben S. 52—54) bekannte innere Construction von Raum- und Zeitverhältnissen, jene Entwerfung eines Grundrisses, nach welchem die Verarbeitung des empirischen Stoffes zur continuirlichen Anschauungswelt sich richtet; hier, wie dort, ist es die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, welche jenes innere Fachwerk construirt; ausdrücklich wird hervorgehoben, dass die Einbildungskraft hiebei den Kategorien gemäss verfahre, sowie dass der Verstand es sei, welcher unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft hier eigentlich als thätig sich erweise. Wenn in diesem Zusammenhang die Einbildungskraft als das Vermögen bestimmt wird, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen (vgl. oben S. 39. Anm. 2), so gilt dies vollständig von der transscendentalen Synthesis, um die es hier sich handelt; denn wenn gleich die letztere nur den Grundriss herstellt, nach welchem die Anschauung empirisch gegebener Gegenstände sich richtet, d. h. nach welchem die Construction der aus dem Empfindungsstoff gewonnenen Anschauungsbilder erfolgt, so kann doch jener Grundriss selbst, ganz abgesehen vom empirischen Anschauungsstoff, für sich construirt werden, wie z. B. in der reinen Mathematik geschieht. Ebenso passt jene Bestimmung von Einbildungskraft auf die reproductive Einbildungskraft, von der in demselben Abschnitt

(S. 153 oben) die Rede ist, von der es heisst, sie folge lediglich empirischen Associationsgesetzen und trage daher zur Erklärung der Möglichkeit apriorischer Erkenntniss nichts bei. Hier ist die Thätigkeit gemeint, welche Erinnerungsvorstellungen producirt und in beliebiger Weise combinirt. Kant kennt aber auch eine andere, ebenfalls reproductive Einbildungskraft, die zwar empirischen Stoff verknüpft, dabei aber nach apriorischen Normen (Kategorien) verfährt, indem sie an den Grundriss der productiven sich anschliesst; von ihr gilt jene obige Bestimmung von Einbildungskraft nicht: auf Grund der Empfindungen construirt sie ja eben den Gegenstand, welcher dann in der Anschauung gegenwärtig ist. So müssen wir uns denn an die oben (S. 39) gemachte Bemerkung zurückerinnern, dass für jene zwei Thätigkeiten, deren eine die äussere Anschauungswelt construirt, die andere nur den inneren Bewusstseinsraum mit Vorstellungen bevölkert, Kant — nicht zum Vortheil der Klarheit und Deutlichkeit — den einen Namen der Synthesis der Einbildungskraft gebraucht.

Doch nicht bloss bestätigt werden unsere früheren Ausführungen über Kants psychologische Grundbegriffe durch die Zwischenbemerkungen von § 22—25, auch erläutert werden sie. Die productive, transscendentale Synthesis der Einbildungskraft wird § 24 näher beschrieben als eine Handlung des Verstandes, dadurch der innere Sinn (vgl. ob. S. 15. 16) afficirt wird. Form

des inneren Sinnes ist, wie wir wissen, die Zeit, in welcher alle unsere Vorstellungen sich uns darstellen. Der innere Sinn ist ein anderer Ausdruck für das dem Flusse der Zeit unterliegende Bewusstsein unseres jeweiligen Zustandes, die empirische Apperception [1]). Wenn nun die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, die Mutter des Schematismus [2]), in der oben angegebenen Weise näher beschrieben wird, so hat dies eine doppelte Bedeutung. Einmal soll — und darüber haben wir noch später zu reden [3]) — auch die Erkenntniss des eigenen Selbst auf die Erscheinung desselben beschränkt werden, indem mein Ich (mein Verstand), wenn es als Erkenntniss*object* [4]) mir gegenübersteht, durch die im Wesen des erkennenden *Subjects* begründete Zeitform sich gleichsam erst hindurchbewegen muss, um meinem Bewusstsein sich darzustellen. Damit hängt ein zweites zusammen. In der obigen Formel (Affection des inneren Sinnes durch den Verstand) drückt sich der nicht intuitive Charakter unseres Verstandes aus. Wäre er intuitiv im strengen Sinn, so wäre er Anschauungen producirende, und zwar schlechthin producirende, an keine äussere Anregung gebundene, schöpferische Selbstthätigkeit [5]). Dies kann er als end-

1) S. 666; ausserdem vergl. oben S. 60.

2) Vergl. oben S. 55, sowie unten S. 76.

3) Vergl. unten S. 84, sowie S. 90—92.

4) Object hier natürlich im gewöhnlichen, nicht im Kantischen Sinn genommen.

5) Einen intuitiven Verstand in diesem Sinn fand Kant bei

licher nicht sein, vielmehr als Selbstthätigkeit eines endlichen Ich ist er mit einer Receptivität dieses Ich (Sinnlichkeit) unlösbar verbunden; seine Sache ist einheitliche Verknüpfung nach dem ihm immanenten Verknüpfungsgesetz, als dessen verschiedene Arten die Kategorien sich darstellen [1]), das Mannigfaltige aber, welches er verknüpfen soll, muss als eine Wirkung äusserer Einflüsse, vermöge der Receptivität des Ich ihm zukommen, und wenn er auch (als Einbildungskraft) Anschauungen construirt, so ist er doch nicht schlechthin intuitiv, er ist in dieser Construction bedingt durch die in den Empfindungen ihm zukommenden Anregungen. Der gleiche endliche, nicht schöpferisch intuitive Charakter des Verstandes zeigt sich auch in den freien Constructionen, welche er unter dem Namen einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft ausführt. Auch hier ist er wenigstens an die mannigfachen Möglichkeiten gebunden, welche in der Form der Zeit (und — können wir mit Beiziehung anderer Stellen hinzufügen [2]) — des Raums) begründet sind; sein auf den inneren Sinn sich beziehendes Afficiren kann nur das

---

Maimon, gegen welchen er desshalb sich erklärte. Vergl. Brief an Herz R. I. S. 54.

1) Vergl. besonders »Fortschritte der Metaphysik u. s. w.« R. I. S. 502, wo der Begriff der Zusammensetzung als der einzige Grundbegriff a priori und die Kategorien als verschiedene Arten der Zusammensetzung bezeichnet werden; auch Cohen S. 117 —119.

2) Vergl. oben S. 19, sowie S. 52. 53.

ins Leben rufen und verknüpfen, was im inneren Sinn als latent bereits enthalten war.

Doch wir verlassen die Bestätigungen und Erläuterungen unserer früheren Ausführungen, welche wir aus den Zwischenbemerkungen der §§ 22—25 hervorheben zu müssen glaubten, und suchen noch das zweite Stadium der Deduction der zweiten Auflage uns vorzuführen. Das Resultat von § 21 war gewesen: die erkenntnissbildenden Urtheile über die Anschauungen sind nur durch die Kategorien möglich. Dass alle Anschauungen dieser urtheilenden Verknüpfung sich fügen, wurde als selbstverständlich angenommen, weil sie sonst mir nicht zum Bewusstsein kommen, gar nicht meine Anschauungen sein könnten. Dass und warum auf alle Anschauungen jene urtheilende Verknüpfung sich anwenden lasse, wird nun im zweiten Stadium (§ 26) aus der Natur der Anschauungen selbst bewiesen. Mit besonderer Schärfe wird der (von uns schon in der ersten Auflage gefundene) Gedanke ausgeführt, dass die ganze Anschauungswelt nach den Normen der Kategorien von der Einbildungskraft construirt (gesetzmässig gestaltet) worden sei, wesshalb dieselben Kategorien (resp. die aus denselben sich ergebenden Naturgesetze) in ihr sich müssen wiederfinden lassen. Ganz entschieden wird behauptet, dass auch die Wahrnehmung erst möglich werde durch eine nach den Kategorien vor sich gehende verknüpfende Thätigkeit (S. 159 oben); ja Kant verdeutlicht dies durch einzelne Beispiele: er zeigt, wie

bei der Anschauung eines Hauses die Kategorie der Grösse, bei der Wahrnehmung vom Gefrieren des Wassers die Kategorie der Causalität sei angewandt, ein diese Kategorien darstellendes sinnliches Abbild sei construirt worden (S. 159. 160); er sagt ausdrücklich gegen den Schluss von § 26, dass die Einbildungskraft, wie sie ihren Stoff von der Sinnlichkeit her bekomme, so ihrer Verknüpfungsform nach vom Verstande abhängig sei [1]), wesshalb alle Wahrnehmungen unter den Kategorien stehen, durch letztere den ersteren Gesetze vorgeschrieben werden. So dient denn die schärfere, klarere Deduction der zweiten Auflage unserer Auffassung der dunkleren Darstellung in der ersten Auflage zur entschiedenen Bestätigung: die Anschauungsbilder, deren Complex die Welt der Erscheinungen constituirt, sind durch Verarbeitung des Empfindungsstoffs nach den Normen der Kategorien construirt worden; desshalb lässt sich eine denkende Erkenntniss dieser Anschauungswelt (Erfahrungswelt) durch deren urtheilende Verknüpfung nach denselben Kategorien gewinnen [2]). Und

1) S. 161: »Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellectuellen Synthesis und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt.«

2) Wenn Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie zweite Auflage III. S. 367) zwischen der Erscheinung als dem Object der Anschauung und der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen als dem Object der Erfahrung in der Weise unterscheidet, dass bloss das Object in der letzteren Bedeutung durch die reinen Begriffe, das in der ersteren nur durch die reine

wenn Kant in seiner letzten Schrift über theoretische Philosophie, in der schon öfters citirten „Ueber die Fortschritte der Metaphysik u. s. w." (R. I. S. 508) von der Thatsache eines regelmässigen Beieinanderseins der Gegenstände der Erfahrung redet, welches dem Verstand ihre gesetzmässige Zusammenfassung ermögliche, so sind es dieselben Kategorien, auf denen jene Regelmässigkeit ruht, und deren der Verstand bei dieser Zusammenfassung sich bedient.

Hiemit kann unsere Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie von der Erörterung der subjectiven Faktoren der Erkenntniss Abschied nehmen. Jetzt wissen wir, in welchem Sinne Raum, Zeit und Kategorien als subjective Erkenntnissformen bezeichnet werden. Im Wesen des erkennenden Geistes, theils seiner Receptivität, theils seiner Spontaneität, mit Nothwendigkeit begründet (und insofern apriorisch) bezeichen sie die Gesetze, nach welchen der von aussen, durch die Empfindungen, angeregte Erkenntnissprocess nothwendig

Anschauung bedingt sein soll, so muss diese Unterscheidung insofern für unrichtig gehalten werden, als auch die Erscheinung, sofern sie zusammengesetztes Anschauungsbild ist (und nur als solches kann sie Object heissen), nur durch die Kategorien möglich ist. Kuno Fischer selbst sagt S. 370 vom Wahrnehmungsobject oder der sinnlichen Erscheinung, es sei durch nothwendige Verknüpfung des in der Empfindung gegebenen Mannigfaltigen gebildet: nothwendige Verknüpfung ist aber doch nicht Sache der receptiven Sinnlichkeit, sondern einer Spontaneität (hier der Einbildungskraft), welche nach den Kategorien verfährt.

sich vollzieht, sie bezeichnen — wenn wir diesen etwas äusserlichen Ausdruck uns erlauben dürfen — die aus dem Subject stammenden Bestandtheile der von ihm construirten Anschauungs- und Gedankenwelt. Dass die Formen der Receptivität (Raum und Zeit) und die in ihnen sich darstellende Erscheinungswelt zusammenstimmen mit den Formen der Spontaneität (den Kategorien), dass daher die letzteren auf die ersteren können angewandt werden, hatte die Deduction nachgewiesen; wie nun aber diese Anwendung ausführbar sei, zeigt die bekannte Lehre vom Schematismus (S. 168). Aus dem Bisherigen wissen wir von der inneren Construction von Raum- und Zeitverhältnissen, darin die productive Einbildungskraft sich thätig erweist; wir wissen, dass das Gesetz, welchem die Einbildungskraft hiebei gehorcht, in den Kategorien liegt, dass das Wesen der Kategorien, wenn gleich nur in unbestimmten Umrissen, hier zur anschaulichen Darstellung gebracht wird. Diese unbestimmten, skizzenhaften Bilder, diese Schemata [1]) ermöglichen es denn nun, die abstract-begrifflichen Kategorien auf die sinnlich-concrete Erscheinungswelt anzuwenden; sie weisen jeder Kategorie diejenige Classe von Erscheinungen zu, auf welche sie anwendbar ist, die nämlich, welche nach dem Grundriss des Schemas gerade dieser Kategorie von der reproductiven

1) Genauer vielleicht zu sagen: Das Zusammenfliessen verschiedener Bilder desselben Gegenstandes, so dass die Umrisse der einzelnen dabei sich verwischen, gibt das Schema.

Einbildungskraft ist construirt worden; aus ihnen ergibt sich das System der Grundsätze des reinen Verstandes: denn diese beruhen nicht bloss auf der Anwendbarkeit der Kategorien überhaupt auf sämmtliche Erscheinungen, vielmehr auf der Anwendbarkeit bestimmter Kategorien auf bestimmte Classen von Erscheinungen. Allerdings nimmt in der Lehre vom Schematismus Kant seine Schemata nur aus der Reihe der a priori construirten Zeitformen, weil in der Zeit all unsere Vorstellungen, nicht bloss die äusseren Anschauungen, sich darstellen; bedenken wir indess, dass er sonst auch die freie Construction innerlich angeschauter Raumverhältnisse der productiven Einbildungskraft zuweist [1]), sowie dass er zur Veranschaulichung der Zeitformen auf Raumformen rekurrirt [2]), so werden wir es als etwas seiner Meinung nicht zu ferne Liegendes bezeichnen dürfen, wenn zu den Schemata der Kategorien auch innerlich construirte Raumformen gerechnet werden.

Kants Lehre von den Erkenntnissformen als den subjectiven Faktoren unserer Erkenntniss und der Möglichkeit ihrer Aufeinanderbeziehung ist hiemit erschöpft. Die dunkle und schwierige transscendentale Deduction machte es nöthig, längere Zeit bei diesem Theile der Kantischen Erkenntnisstheorie zu verweilen; kürzer können wir uns fassen, wenn wir die zweite Hauptfrage

1) Vergl. bes. das S. 152 über die synthesis speciosa Gesagte.
2) Wie es S. 154 heisst, die gerade Linie sei die äusserliche figürliche Vorstellung der Zeit.

in Betracht ziehen, welche, wie jede Erkenntnisstheorie, so auch die Kants sich vorlegt, die Frage nach der Wahrheit unserer in diesen Formen sich vollziehenden Erkenntniss. Oder genauer haben wir zu fragen: in wieweit kommt unserer in diese Formen gefassten Anschauungs- und Gedankenwelt das Prädikat der Wahrheit, der Charakter der Erkenntniss zu? Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich enge zusammen mit Kants Ansicht über den aus dem Object stammenden Faktor unserer Erkenntniss [1]).

---

1) Vergl. oben S. 5, wo Object im gewöhnlichen Sinn einer vom vorstellenden Subject unabhängigen Realität gemeint ist.

II. Der objective Faktor und die Wahrheit der Erkenntniss.

Unseren Vorstellungscombinationen pflegen wir das Prädikat der Wahrheit dann beizulegen, wenn sie mit einem realen, selbst wieder nicht bloss vorgestellten Sein übereinstimmen. Dieses Sein nennen wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch ein objectives, im Gegensatz zu dem nur subjectiven, welches bloss als Vorstellung innerhalb des Bewusstseins existirt; eine wahre Vorstellungscombination im obigen Sinn ist dem gewöhnlichen Sprachgebrauch identisch mit einer objectiven. Den Charakter der Erkenntniss erkennen wir einer Vorstellungscombination zu, wenn wir uns bewusst sind, auf ihre Wahrheit im obigen Sinn uns verlassen zu können. Wenn nach der Wahrheit einer Erkenntniss erst gefragt, und damit die Erkenntniss selbst als etwas bezeichnet wird, was auch nicht wahr sein könnte, so ist in diesem Fall Erkenntniss ein abgekürzter Ausdruck zur Bezeichnung der Vorstellungen und Vorstellungscombinationen, die überhaupt den Werth einer Erkenntniss beanspruchen. Gibt es nun — müssen wir fragen — bei Kant Wahrheit, objective Giltigkeit unserer Vorstellungscombinationen im obigen Sinn?

In einer Bedeutung redet Kant jedenfalls von Wahrheit und objectiver Giltigkeit unserer Vorstellungen. Zunächst von letzterer: objectiv giltig sind Raum und Zeit als die Formen, in welchen anzuschauen wir alle genöthigt sind; objectiv giltig sind alle Urtheile, in welchen Anschauungen nach der für unser Denken nothwendigen Regel der Kategorien verknüpft werden [1]). Die letzteren Urtheile gewähren wirkliche Erkenntniss; sie leisten also das, was man von wahren Urtheilen zu erwarten pflegt. Die Uebereinstimmung eines Urtheils mit seinem Gegenstand, worin gewöhnlich die Wahrheit desselben gesucht wird [2]), fällt somit für Kant zusammen mit der Giltigkeit desselben für jedes denkende Subject; wahr ist jede allgemeingiltige, denkende Verknüpfung von Anschauungen. Nach gewöhnlicher Auffassung ist die Uebereinstimmung zwischen den denkenden Subjecten, welche hinsichtlich wahrer Urtheile herrscht, die Folge der Uebereinstimmung jener Urtheile mit der Realität, und besteht in letzterer Uebereinstimmung die Wahrheit dieser Urtheile; für Kant ist deren Wahrheit zunächst identisch mit ihrer Allgemeingiltigkeit.

Gibt es für Kant aber auch Wahrheit im obigen Sinn einer Uebereinstimmung unserer Vorstellungscom-

---

1) Ueber den Kantischen Begriff des Objectiven vgl. oben S. 25. 26.

2) Vergl. S. 105; auch Kant gebraucht von sich aus den Ausdruck »Uebereinstimmung mit dem (zunächst Beziehung auf den) Gegenstand« S. 664 ff. Vergl. jedoch oben S. 42. 43.

binationen mit dem realen Sein? Da wir dieses jedenfalls nie unmittelbar im Bewusstsein haben, so dass wir unsere Vorstellungen damit vergleichen könnten, da vielmehr die letzteren das einzige sind, was unmittelbar uns gegeben ist, so müsste unsere Vorstellungswelt selbst wenigstens Elemente in sich haben, welchen ihre innere Beschaffenheit das Gepräge der Objectivität im Sinne der Uebereinstimmung mit dem realen Sein auf die Stirne drückte. Durch die richtige Anwendung jener Elemente müsste es möglich sein, auch die übrige Vorstellungswelt ordnend und umbildend so zu gestalten, dass jenes Prädikat der Objectivität ihr zukäme; nur unter dieser Bedingung ist Erkenntniss der Wahrheit, Erzeugung mit dem realen Sein übereinstimmender Vorstellungsreihen ein erreichbares Ziel. Aus den Grundformen unserer Vorstellungen müssten jene objectiv-realen Elemente genommen sein; denn wenn jene Grundformen alle nur Gesetze unseres Vorstellens und seiner Produkte sind, wie sollte da eine Brücke sich finden zwischen dem subjectiven Vorstellen und dem objectiven, realen Sein?

Gehen wir von diesem Gesichtspunkt aus, so sollte, will uns scheinen, die sceptische Verzweiflung an der Möglichkeit jeder Erkenntniss aus Kants Prämissen folgen. Die Grundformen unserer Vorstellungen sind ja alle nur subjectiv, nur für unsere Vorstellungswelt und nicht über dieselbe hinaus giltig. Jene Grundformen sind, wie uns bekannt, Raum und Zeit als Grundformen

des Anschauens, die Kategorien als Grundformen des Denkens. Dass die Raum- und Zeitvorstellung, welche als Grundbestandtheil unserer Anschauungswelt in unserem Bewusstsein gegeben ist, nicht von aussen, als ein der Seele ursprünglich fremdes Element, in dieselbe als eine tabula rasa hereingekommen, vielmehr von ihr selbst vermöge innerer Nothwendigkeit sei construirt worden (apriorisch sei), das hat unsere bisherige Darstellung gezeigt. Nichts desto weniger aber könnte diese unsere subjective Raum- und Zeitvorstellung Abbild eines objectiven, unabhängig von unserer Vorstellung existirenden Raums und einer objectiven Zeit sein: wir könnten ja Gründe haben, zwischen den Grundformen des Anschauens und denen des realen Seins einen ursprünglichen Parallelismus anzunehmen. Aber auch gegen diese Auffassung hat Kant seine Gründe, welche enge zusammenhängen mit den für die Apriorität der Raum- und Zeitvorstellung geltend gemachten. Die letztere folgte ihm unter anderem auch daraus, dass über Raum- und Zeitverhältnisse in der Mathematik unbedingt giltige Sätze können aufgestellt werden (vergl. oben S. 14). Die Möglichkeit solcher Sätze — müssen wir jetzt beifügen — setzt aber auch voraus, dass Raum und Zeit bloss subjective Grundformen unseres Vorstellens und in keinerlei Weise objective Bestimmungen der Dinge sind. Wären sie irgendwie Bestimmungen der Dinge selbst, so wäre es unmöglich, sie a priori anzuschauen: die Anschauung, welche wir von ihnen

gewännen, könnte nur eine für unsere bisherigen Erfahrungen, mithin relativ giltige sein; in einer Anschauung, welche wir a priori in Kraft einer in unserem Geiste begründeten Nothwendigkeit, zu construiren vermögen, deren beherrschende Gesetzmässigkeit wir mit unbedingter Sicherheit zu bestimmen im Stande sind, kann nur das innerste Wesen unseres eigenen Bewusstseins sich ausdrücken. Ausserdem haben wir darauf zu achten, dass räumliche und zeitliche Unterschiede (z. B. beim Raum rechts und links) durch keine Worte, durch keine Begriffe sich verdeutlichen, vielmehr nur als in der Anschauung gegeben sich aufzeigen lassen (P. § 13), woraus hervorgeht, dass solche Unterschiede, mithin Raum und Zeit überhaupt, nur für das anschauende Subject, nur in seinem Bewusstsein existiren, von einem als Existenzform der Dinge ausserhalb unseres Bewusstseins existirenden objectiven Raum und einer objectiven Zeit, welche unserer subjectiven Raum- und Zeitvorstellung entsprechen würden, nicht die Rede sein kann. Wenn daher, wie wir oben hörten, Kant Raum und Zeit objective Giltigkeit zuschreibt, so thut er dies einzig und allein im Sinne der Allgemeingiltigkeit für alle nach Menschenweise anschauenden Subjecte; sie haben empirische Realität, sofern in diesen Formen die als gegeben sich uns aufdrängende Erscheinungswelt, die aber selbst dem Complex unserer anschaulichen Vorstellungen gleichzusetzen ist, wirklich existirt; dagegen haben sie transscenden-

tale [1]) Idealität, sofern für etwaige ausserhalb unseres Bewusstseins existirende reale Dinge jede Bedeutung ihnen abgeht. Gegen die Idealität der Zeit kann nicht geltend gemacht werden, dass doch in der Abfolge unserer Vorstellungen eine Wirklichkeit zeitlicher Veränderungen zu Tage trete. Freilich ist unsere wechselnde Vorstellungswelt eine Reihe wirklicher Veränderungen; aber diese Wirklichkeit ist nur eine empirische, für uns als anschauendes Subject giltige; wir haben hier nur die Art und Weise vor Augen, wie sich uns unser eigener Zustand in der Form unserer eigenen Anschauung zu erkennen gibt [2]). Die Raum- und Zeitvorstellung, diese Grundbestandtheile unserer anschaulichen Vorstellungswelt, sind somit in keiner Weise Abbilder von Existenzformen realer Dinge; ein Urtheil, welches die im Wesen von Raum und Zeit begründeten Grundgesetze der Anschauungswelt auf ihren begrifflichen Ausdruck bringt, ist nicht wahr in dem Sinn, als würde es mit objectiv realen Seinsverhältnissen übereinstimmen.

Doch die Möglichkeit wahrer Erkenntniss in dem oben von uns aufgestellten Sinn ist damit noch nicht abgeschnitten. Ist auch unsere räumlich-zeitliche Anschauungswelt kein getreues Abbild eines realen Seins, so könnte es ja unserem Denken möglich sein, durch

---

1) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vergl. oben S. 13.
2) Vergl. was oben S. 71 ff. über das Afficirtwerden des inneren Sinnes durch den Verstand gesagt wurde.

Reflexion auf die Anschauungswelt zu dem ihr zu Grunde liegenden realen Sein zu gelangen: es wäre dies möglich, wenn es Grundformen unseres Denkens gäbe, denen nicht bloss subjective Bedeutung für alle denkenden Subjecte, sondern auch objective Geltung für das reale Sein zukäme; Grundgesetze unserer Denkthätigkeit, in denen zugleich Gesetze des realen Seins ihren begrifflichen Ausdruck fänden. Aber auch diese Hoffnung täuscht uns. Auch die Grundformen unseres Denkens sind nur objectiv im Sinne der Allgemeingiltigkeit für jedes denkende Subject, nicht aber im Sinne der Giltigkeit für ein reales, vom subjectiven Vorstellen unabhängiges Sein. Dies erhellt vor allem aus dem Verhältniss des Denkens zum Anschauen. Soll das Produciren von Gedanken und Urtheilen kein leeres, müssiges Spiel sein, so muss es auf ein in der Anschauung Gegebenes sich beziehen („Begriffe ohne Anschauungen sind leer"). Das Denken als Thätigkeit des Verknüpfens muss einen Stoff haben, an welchem es seine Thätigkeit auszuüben vermag; die Kategorien als Grundformen einheitlichen Verknüpfens haben nur eine Bedeutung in Beziehung auf zu Verknüpfendes, welches sie nicht selbst schaffen können, welches ihnen vielmehr gegeben sein muss. Nicht einmal ein klares Denken ist ohne alle Beziehung auf Anschauung möglich; die Bedeutung der in den einzelnen Kategorien begrifflich fixirten Verknüpfungsnormen lässt sich gar nicht klar machen, die Kategorien lassen sich gar nicht definiren,

ohne die verschiedenen Verknüpfungsarten, welche durch Anwendung dieser Normen hervorgebracht werden, wenigstens in den allgemeinsten Umrissen innerlich anzuschauen (Analytik der Grundsätze 3. Hauptst. S. 253 Anm.); schon zum klaren Denken der Kategorien selbst, nicht bloss zu ihrer Anwendung auf die Erscheinungen (wovon die Lehre vom Schematismus allein redet) brauche ich somit die Schemata; die synthesis intellectualis, von welcher die Deduction der zweiten Auflage redet [1]), ist in ihrer abstracten Reinheit, ohne Zuhilfenahme der synthesis speciosa, unausführbar. Ist so zum klaren Denken (im Gegensatz zum blossen Spiel mit Worten, das allerdings manche Denken heissen) schon die Beziehung auf Anschauung unentbehrlich, wie viel mehr ist sie es zum Erkennen? Für das blosse Denken genügt es, auf ein von der productiven Einbildungskraft innerlich construirtes unbestimmtes Anschauungsbild (Schema) sich zu beziehen; zum Erkennen wird das Denken erst [2]), wenn es auf eine, dem Grundriss dieses Schema entsprechende, im äusseren Raum sich darstellende sinnlich-plastische Anschauung, oder auf einen concreten, als real sich fühlbar machenden Vorgang des Seelenlebens sich bezieht, wenn es diese Er-

1) S. 152; vergl. oben S. 68.

2) Dieses zum Erkennen gewordene Denken meint Kant, wenn er S. 257 sagt: »Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen« (d. h. in allgemeingiltiger Weise zu verknüpfen). Ueber die Unterscheidung von Denken und Erkennen vergl. z. B. § 22.

scheinungen des äusseren und inneren Sinnes nach seinen immanenten Normen verknüpft, ihr Wesen sich zum Bewusstsein bringt. Mag daher immerhin den Kategorien in abstracto eine transscendente Bedeutung zukommen [1]), sofern wir durch dieselben auch Gegenstände zu denken vermögen, welche über unseren Erfahrungskreis hinausliegen und einem Subject, das einer andern als unserer sinnlichen Anschauung fähig wäre, gegeben sein könnten [2]) (S. 150. § 23), so kann doch in concreto, wenn es um die Gewinnung wirklicher Erkenntniss sich handelt, kein transscendenter Gebrauch von ihnen gemacht werden, da für uns kein Gegenstand gegeben werden kann als in unserer Erfahrungswelt, in den Formen unserer sinnlichen Anschauung. Schon das klare Denken der Kategorien ist ja desshalb nur durch solche Schemata möglich, welche den Grundformen unserer räumlich-zeitlichen Anschauung entnommen sind, weil eine andere Anschauung, aus der wir Schemata schöpfen könnten, uns nicht zu Gebote steht: desshalb ist auch der Erkenntnissgebrauch der Kategorien beschränkt auf die in diesen unseren Grundformen sich darstellende Erscheinungswelt, auf die Welt unserer anschaulichen Vorstellungen. Dieselbe Beschränkung der Kategorien auf unsere an-

---

1) Entschieden nach Kants eigener Terminologie der bessere Ausdruck für den S. 258 gebrauchten »transscendentale Bedeutung«. Vergl. oben S. 13.

2) z. B. die Seele durch die Kategorie der Substanz.

schauliche Vorstellungswelt ergibt sich aus der Deduction derselben. Die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Anschauungswelt wurde ja hier damit bewiesen, dass nur durch die Kategorien denkende Verknüpfung der Anschauungen möglich sei, und dies beruhte wieder darauf, dass nur unter Mitwirkung der Kategorien die Anschauungswelt selbst in ihrer faktischen Gestalt zu Stande gekommen war. Die ganze Bedeutung der Kategorien bestand somit darin, begrifflicher Ausdruck derjenigen Normen zu sein, nach welchen die Einbildungskraft (als unbewusster Verstand) die Anschauungswelt construirt hat und nach welchen der bewusste Verstand sie denkt. Auch von hieraus ergibt sich somit das gleiche Resultat, dass die Kategorien nur von immanentem, nicht von transscendentem (über unsere Vorstellungswelt hinaus geltendem) Gebrauche sind. Also auch die Grundformen unseres Denkens nur von subjectiver Bedeutung, nur Ausdruck derjenigen Gesetze, nach welchen wir unsere Vorstellungswelt zu ordnen genöthigt sind [1])!

Dennoch kommt es Kant nicht in den Sinn, die Möglichkeit wahrer Erkenntniss in dem oben von uns bestimmten Sinn gänzlich zu leugnen; und die — in

---

1) Die Nachweisung dieser, aus dem Resultat der Deduction sich ergebenden, Consequenz wird als unmittelbarer Zweck der Deduction bezeichnet in der schon öfters von uns citirten Stelle aus den »metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft«. R. V. S. 314. Anm.

der Darstellung Kants nur anzudeutende — Frage wird bloss die sein, ob nicht mit dem wenigen, was er in dieser Beziehung zugibt, die bloss subjective Geltung unserer Denkformen durchbrochen ist.

In einer Beziehung ist die Erkenntniss eines objectiv-realen Seins schon im Bisherigen implicite enthalten. Sofern Raum, Zeit und Kategorien die nothwendigen Erkenntnissformen des menschlichen Geistes sind, so ist es wenigstens der letztere, dessen Wesen durch diese Formen sich zu erkennen gibt. Dass er vermöge seiner inneren Organisation nur in diesen Formen vorzustellen vermag, so viel jedenfalls wissen wir von ihm: und dies ist doch Erkenntniss eines von unserem subjectiven Vorstellen unabhängigen, objectiv-realen Seins. Selbst wenn ich davon absehe, dass in diesen Formen das gemeinsame Wesen aller menschlichen Geister sich mir darstellt, wenn ich darauf nur reflectire, dass meine eigene geistige Organisation in denselben mir entgegentritt, selbst dann ist es ein objectiv-reales Sein, in dessen Beschaffenheit ich einen Einblick gewinne: ich selbst, als Subject all meiner Vorstellungen, bin doch nicht erst durch diese Vorstellungen gesetzt, existire nicht bloss in meiner Vorstellung; sofern ich unabhängig von meinem subjectiven Vorstellen existire, kommt mir objectiv-reale Existenz zu. Hat auch Kant diesen Punkt als selbstverständlich nicht ausdrücklich hervorgehoben, wir müssen ihn hervorheben, wollen wir scharf und präcis die Frage be-

antworten, inwieweit die Erkennbarkeit eines realen Seins von Kant behauptet werde: in der Organisation unseres erkennenden Geistes, wie sie unserer subjectiven Vorstellungswelt zu Grunde liegt, daran wenigstens haben wir eine Realität, deren Erkenntniss uns zugänglich ist.

Doch versuchen wir, dieses Minimum von Selbsterkenntniss zu erweitern, sofort legt der Kriticismus sein entschiedenes Veto ein. Sollte der Gedanke sich uns nahelegen, unser erkennender Geist, von dessen Organisation oben die Rede war, müsse doch als die Ursache (oder Kraft) betrachtet werden, welche, gegen äussere Erregungen reagirend, die Vorstellungswelt producire, so wird uns gesagt [1]), wenn wir auch unser Ich als Grund des Denkens vorstellen, so habe dies mit der Kategorie der Ursache, welche nur auf sinnliche Anschauung anwendbar sei, nichts zu schaffen. Wollten wir unsere Seele als Substanz, als mit sich selbst identische Person denken, welche der wechselnden Vielheit der Vorstellungen als beharrliche Einheit zu Grunde läge, so werden wir daran erinnert [2]), dass unsere Kategorien überhaupt nur auf das in der Anschauung Gegebene anwendbar seien. Der Kategorie der Substanz

---

1) Am Anfang der (nur in der zweiten Auflage stehenden) allgemeinen Anmerkung, den Uebergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend S. 342.

2) Man vergleiche die Paralogismen der reinen Vernunft, besonders in der durchsichtigeren Darstellung der ersten Auflage.

als bequemer Hilfsvorstellung uns zu bedienen, wird uns gerne gestattet, dagegen jede Hoffnung uns benommen, als könnten wir vermittelst derselben über das Wesen der Seele (ihre Beharrlichkeit, Unsterblichkeit) irgend etwas erkennen. Als ebenso vergeblich wird es uns dargestellt, aus der Einheit unseres Selbstbewusstseins, vermöge welcher wir alle die zeitlichwechselnden Zustände in uns zu unserem identischen Selbst rechnen, auf die objective Beharrlichkeit unseres Selbst, auf die reale Identität unserer Persönlichkeit zu schliessen, welche als solche auch einem fremden Beobachter in der seinem Bewusstsein immanenten Zeit sich darstellen müsste. Die Continuität unseres Selbstbewusstseins, vermöge deren wir uns immer als identische Persönlichkeit wissen, liesse sich auch dann erklären, wenn eine Reihe von Subjecten in einer derartigen Verbindung unter einander stände, dass jedes einzelne den Bewusstseinszustand des vorhergehenden in sich aufnähme und, mit seinem eigenen vermehrt, dem folgenden überlieferte. Dass es bei dieser Sachlage vollends nicht erlaubt ist, die reale Einheit unseres Seelenwesens daraus zu schliessen, dass die Vorstellung „Ich“ (bei der eben von allem bestimmten Inhalt abstrahirt wurde) eine einfache ist, versteht sich von selbst. Jeder Versuch, wenigstens unser eigenes Ich durch unsere Denkformen zu erkennen, scheitert somit an dem nur immanenten Gebrauche desselben: sie sind nur anwendbar auf Gegenstände, die in der Anschauung ge-

geben sind, zu diesen aber gehört unser Ich nicht; wenn wir unsere inneren Zustände als zeitliche Reihe vorstellen, so ist es nicht das Wesen unseres Ich, welches hierin adäquat sich uns darstellt; hat es doch, um Object unserer Erkenntniss werden zu können, durch die seinem Wesen an sich fremde subjective Erkenntnissform der Zeit erst hindurchgehen müssen [1]). Gegeben ist mir nur die zeitliche Anschauung von meinem Selbst, nicht das an sich unzeitliche Wesen des letzteren; nur auf die erstere, nicht auf das letztere, lassen die Kategorien sich anwenden; von letzterem ist keine Erkenntniss möglich. Das reale Ich als Subject des Denkens ist von dem erscheinenden Ich, welches diesem Subject als Object gegenübersteht, wohl zu unterscheiden, nicht bloss in dem selbstverständlichen Sinn, dass allein das erstere eine Realität, das letztere bloss Vorstellung, Bild einer Realität ist; als zeitliche Vorstellungsreihe ist das letztere nicht einmal adäquates Abbild des ersteren, es weist auf das erstere nur hin als auf ein unbekanntes, ihm zu Grunde liegendes X.

Doch diese Behauptung völliger Unerkennbarkeit unseres Ich — müssen wir hier fragen — wie stimmt sie zu dem, was wir oben hörten? (Vgl. oben S. 88. 89.) Ein Minimum realer Selbsterkenntniss, fanden wir dort, muss Kant jedenfalls zugeben. Soll ich aber mit aller Denknothwendigkeit über meine Anschauungs-

---

1) Vergl. oben S. 84, sowie besonders S. 71 ff.

welt nicht hinauskommen, wie komme ich überhaupt dazu, auch nur das Dasein eines realen Subjects dieser meiner Anschauungen und Gedanken vorauszusetzen? In der That, ein Schwanken Kants lässt sich in Beziehung auf die Möglichkeit realer Selbsterkenntniss nicht verkennen. Was wir auf Grund der Paralogismen soeben entwickelten, ist die strenge Consequenz aus der bloss subjectiven Bedeutung unserer Denkformen, wenn wir davon absehen, dass das Dasein eines, seinem Werth nach allerdings ganz unbekannten, realen Denksubjects auch hier als feststehend angenommen wird. Bleiben wir aber bei letzterem als einem eigentlich selbstverständlichen, festen Punkte stehen, so werden wir sofort dahin weitergetrieben, diesem realen Subject diejenigen näheren Bestimmungen zu geben, ohne welche es gar nicht als Subject unserer gegebenen Vorstellungswelt gedacht werden könnte. Mit dem allem ist aber die blosse Subjectivität der Denkformen durchbrochen; dem allgemeinsten Satz, welchen wir über das reale Subject unserer Vorstellungen aufstellen mögen, liegt sofort die Voraussetzung zu Grunde, welche die Möglichkeit alles, auch des kritisch zurückhaltendsten Erkennens bedingt, dass den Gedanken, die sich uns als nothwendige aufdrängen, Uebereinstimmung mit dem realen Sein zukomme, dass, mögen auch die Grundformen der Anschauung, Raum und Zeit, nur subjectiv sein, jedenfalls den Grundformen unseres Denkens die Verhältnisse des realen Seins entsprechen müssen. Un-

willkürlich ist Kant, im Widerspruch mit seinen sonstigen Aufstellungen, von der letzteren erkenntnisstheoretischen Voraussetzung beherrscht, sobald er über das reale Subject des Vorstellens, das Ich, irgend eine positive Behauptung aufstellt. Dass er in Betreff dieses Ich manches als feststehende Wahrheit betrachtet, wovon er nach seiner Grundansicht von der nur subjectiven Bedeutung der Kategorien gar nichts wissen könnte, zeigen verschiedene Stellen. Er redet von einem inneren Gegenstande, welcher den (inneren) Sinn afficire [1]), d. h. von einem realen Ich, welches auf sich selbst als in der Zeitform vorstellend einwirkt und die Erscheinung zeitlich sich entfaltenden Seelenlebens dadurch hervorbringt. In der afficirenden Thätigkeit, welche dem inneren Gegenstande hier zugeschrieben wird, ist nichts anderes versteckt als die Kategorie der Causalität, welche hier somit auf reale Dinge, nicht nur auf anschauliche Vorstellungen angewandt wird. Dieses Ich als Subject des Anschauens und Denkens, welchem das Vermögen der Selbstanschauung und Selbstunterscheidung zukommt, wird näher als Person bezeichnet [2]). Anderswo hören wir von einem identischen Selbst, von einem Vermögen des Selbstbewusstseins, welches all unseren Vorstellungen zu Grunde liegt, somit real, nicht bloss

---

1) Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik R. I. S. 500. Vergl. auch oben S. 70 ff.

2) Ebendaselbst S. 501.

phänomenal sein muss [1]); und wenn uns auch mit aller Entschiedenheit die Fähigkeit abgesprochen wird, unser Selbst nach seiner Beschaffenheit zu erkennen, so wird uns doch ein Denken unserer selbst in der Art eingeräumt, dass wir uns darin des Faktums unserer Existenz als eines denkenden (d. h. doch wohl Gedanken producirenden, als Ursache von Gedanken thätigen) Subjects bewusst sind [2]), ein Denken, das denn doch schliesslich einer, wenn gleich sehr bescheidenen, Erkenntniss gleichzusetzen ist, denn es ist Ausdruck eines realen Seins. Noch mehr über die Beschaffenheit unseres Ich erfahren wir allerdings erst in der praktischen Philosophie: die Thatsache unseres sittlichen Bewusstseins erklärt sich nur durch die Annahme, dass dem Ich als einem Ding an sich eine von der Naturnothwendigkeit unabhängige, vernünftige Causalität zukomme. Was wir aber bis jetzt hörten, ergibt sich für Kant schon aus theoretischen Gründen. Die Thatsache der Erkenntniss kann nur erklärt werden, wenn ein identisches, des Selbstbewusstseins fähiges, reales Ich angenommen wird, in dessen Natur es begründet ist, dass es gerade in Raum und Zeit anschauen, gerade in den Kategorien denken muss: daran muss festgehalten werden, mag auch die Subjectivität der Kategorien streng genommen auch

1) Vergl. die Deduction, namentlich S. 673. Anm. der ersten und § 16 der zweiten Auflage; ausserdem oben S. 61, sowie S. 67.

2) § 25. S. 156. 157; ausserdem S. 238. Anm. 2.

dieses Minimum von Selbsterkenntniss als unsicheren Besitz erscheinen lassen.

Doch nun erhebt sich die weitere Frage: statuirt Kant auch die Erkenntniss eines von uns dem vorstellenden Subject verschiedenen und insofern objectiv-realen Seins? Auch hier zeigt sich ein ähnliches Schwanken, wie bei der Frage nach der Erkennbarkeit eines, vom subjectiven Vorstellen unabhängigen, realen Subjects. Es ist die Frage nach dem Ding an sich, die uns hier entgegentritt. Allerdings war schon im Bisherigen von einer Seite her dieser Punkt zur Sprache gekommen; unter den Begriff des (unabhängig vom subjectiven Vorstellen real existirenden) Dings an sich fällt sowohl das „transscendentale Subject" als das „transscendentale Object" [1]), welches, auf das Subject einwirkend, zum Vorstellen es veranlasst; dennoch sind es meist äussere, vom vorstellenden Subject verschiedene Realitäten, welche Kant im Auge hat, wenn er von Dingen an sich redet. Es ist wie mit dem Begriff der Anschauung, bei dessen Erörterung auch meist die äussere, räumliche Anschauung als die durchsichtigere, fasslichere ihm vorschwebt. (Vgl. oben S. 16.) Konnte die Existenz eines realen Subjects unserer Vorstellungswelt vernünftigerweise nicht geleugnet werden, mochte

1) Beide heissen transscendental, sofern ihr Zusammenwirken die Möglichkeit der Erkenntniss bedingt; darüber, dass Kant hier das Wort »Object« nicht in der bei ihm gewöhnlichen Bedeutung gebraucht, vergl. oben S. 7. 8.

auch damit schon, wie wir sahen, die bloss immanente Geltung unserer Kategorien durchbrochen sein, so musste dagegen gefragt werden, ob eine vom vorstellenden Subject unterschiedene Realität, ob ein Ding an sich in diesem Sinn mit Sicherheit angenommen werden könne. Wenn wir Kants Beantwortung dieser Frage uns vorführen, so gehen wir am einfachsten aus von dem Punkte, mit welchem wir unsere Darstellung der Kantischen Ansicht von der Möglichkeit der Selbsterkenntniss beschlossen haben. Wie diese, so erreicht auch die Erkenntniss äusserer Realität erst auf dem Boden des sittlichen Bewusstseins ihre Vollendung. Wie erst die Thatsache des Sittengesetzes und seiner unbedingten Forderung unsere eigene Freiheit und Unsterblichkeit uns verbürgt, so sind es die mit unwiderstehlicher Gewalt sich uns aufdrängenden Bedürfnisse unserer sittlichen Natur, welche den Gedanken eines Gottes uns aufnöthigen, in dessen Hand die Welt äusserer Realitäten, welche er geschaffen, ein Mittel zur Realisirung der sittlichen Zwecke ist. Dass wir berechtigt sind, die Realität der Gottesidee, wie die unserer eigenen Freiheit und Unsterblichkeit und einer damit vereinbaren Weltordnung praktisch zu postuliren, dies lehrt Kant klar und entschieden: dem sittlich strebenden Menschen ist die Realität dieser Ideen desshalb gewiss, weil die Realisirbarkeit seiner sittlichen Bestimmung, an welcher er nicht zweifeln kann, nur unter dieser Voraussetzung möglich ist. In diesem Punkte, wie ge-

sagt, steht Kants Ansicht durchaus fest; und wenn wir auch einmal lesen [1]), der praktisch-dogmatische Glaube, unter welchem Namen Kant jene sittlich-begründeten Ueberzeugungen zusammenfasst, sei eine Annahme von Dingen, die vielleicht ausser unserer Idee gar nicht existiren, so dürfen wir diese vereinzelte Aeusserung nicht dahin premiren, als wollte Kant diese Ueberzeugungen für eine dem sittlichen Handeln nothwendige Illusion erklären: seine Meinung ist nur die, dass dem vom sittlichen Bewusstsein erfüllten, auf dasselbe reflectirenden Geiste Ueberzeugungen über die Gestaltung der realen Welt sich aufdrängen, welche dem bloss theoretischen, von diesen sittlichen Thatsachen absehenden Standpunkte als ungewiss erscheinen müssen und welche, als nur sittlich begründet, zu keiner Erweiterung des theoretischen Wissens dürfen verwendet werden. Gerade desshalb sollte, was Kant von Anfang an im Auge hatte, der Nachweis der Unfähigkeit unserer theoretischen Erkenntniss zur Entscheidung über die Realität jener Ideen der Menschheit einen entschiedenen Dienst erweisen, weil die Ueberzeugung von dieser Realität dadurch auf das allein sichere sittliche Fundament gestellt wurde.

Steht es so für Kant unzweifelhaft fest, dass auf Grund des sittlichen Bewusstseins wahre Er-

1) »Fortschritte der Metaphysik u. s. w.« R. I. S. 536; vgl. ebendaselbst S. 538.

kenntniss einer realen Aussenwelt erreichbar ist, — eine Erkenntniss, die allerdings nur auf diejenigen Beschaffenheiten der Aussenwelt sich bezieht, welche die Befriedigung der sittlichen Bedürfnisse bedingen — so findet dagegen bei Kant ein Schwanken statt in Beziehung auf die andere Frage, inwiefern schon von theoretischem Standpunkt aus, abgesehen vom sittlichen Bewusstsein, ein Wissen von den Dingen an sich möglich sei. Auf der einen Seite begegnen wir einer consequenten Durchführung des bloss immanenten Gebrauchs der Kategorien. Für unser Denken soll es zwar eine psychologische Nothwendigkeit sein, den Begriff solcher, von der Erscheinungswelt verschiedenen Dinge an sich zu bilden, aber dieser Begriff soll ein bloss problematischer sein, dessen Möglichkeit [1]) nicht einmal einzusehen sei; die Unterscheidung der Dinge an sich als Noumena von den Erscheinungen als Phaenomena soll nur den Zweck haben, das Bewusstsein dessen, was die Erscheinungen nicht sind, in uns lebendig zu erhalten, und insofern soll jener Begriff des Dings an sich ein Grenzbegriff von nur negativer Bedeutung sein [2]). Jener Begriff wird als leer bezeichnet, da keine Anschauung ihm entspricht; das Ding an sich wird als das Einfache bestimmt, welches wir

1) Dass Kant die Möglichkeit nicht der logischen Widerspruchslosigkeit gleichsetzt, darüber vergl. S. 231 ff.

2) Transscendentale Elementarlehre 2. Theil, 1. Abschnitt, 2. Buch, 3. Hauptstück, besonders S. 264.

zu den mannigfaltigen Anschauungen in Raum und Zeit hinzuvernünfteln, d. h. ohne anschauliche Unterlage und damit ohne objectiven Grund hinzudenken [1]), als etwas, das nicht als Erscheinung ausser uns sich befinde, sondern nur als Gedanke in uns existire und von uns hinausprojicirt werde [2]); der Begriff des transscendentalen Gegenstandes (d. h. wieder des Dings an sich) [3]) wird als ein solcher charakterisirt, der nur eine unausfüllbare Lücke unseres Wissens bezeichne. In consequenter Verfolgung der Lehre vom bloss immanenten Gebrauch der Kategorien zielen alle diese Aussprüche dahin, den Begriff des Dings an sich auf theoretischem Boden zum Rang einer bequemen Hilfsvorstellung herabzusetzen, über deren Realität auf diesem Boden nichts sich ausmachen lasse. Doch dieser Reihe von Aussprüchen steht eine ganz anders lautende gegenüber. Mit Recht bezeichnet es Kant in der Schrift gegen Eberhard (R. I. S. 436) als die beständige Behauptung der Kritik, dass die Gegenstände als Dinge an sich [4]) zu den empirischen Anschauungen den Stoff

---

1) Schrift gegen Eberhard R. I. S. 422: »Der Kritik nähert sich zu sehr, wer behauptet, dass man das Einfache zu den Anschauungen in Raum und Zeit hiezuvernünftle.«

2) Scheint mir der Sinn des Satzes S. 707 (in den Paralogismen der ersten Ausgabe) zu sein: »Es mag also wohl — ausser uns befindlich vorstellt«.

3) Vergl. oben S. 7. 8 über den Ausdruck »Gegenstand«, S. 13 über den Ausdruck »transscendental«.

4) Vergl. wieder oben S. 7. 8 über die doppelte Bedeutung von »Gegenstand« bei Kant.

hergeben. Trotz jener einzelnen Aeusserungen zieht doch durch die ganze Kritik der Gedanke sich hindurch, dass es eine Welt realer Dinge gebe, welche unserer sinnlichen Anschauungswelt zu Grunde liege. Und zwar haben wir es hier mit einer Ueberzeugung zu thun, welche in der Kritik der reinen Vernunft nicht nur desshalb vorausgesetzt wird, weil die sittliche Begründung, welche dem Glauben an eine zweckmässig geleitete Aussenwelt später gegeben wurde, schon damals in Kants Geiste feststand; und wenn Kant später einmal [1]) die Aeusserung hinwirft, für die Metaphysik sei die Beantwortung der Frage nach einer äusseren Realität, welche unserer Anschauungswelt entspreche, bedeutungslos, so entspricht das nicht dem Eindruck, welchen die Ausführungen der Kritik auf uns machen müssen. Aus theoretischen Gründen wird hier ganz entschieden die Annahme real existirender Dinge an sich als eine nothwendige hingestellt. Von allen Thatsachen des sittlichen Bewusstseins abgesehen, lässt sich schon die Thatsache der Erkenntniss nur unter dieser Voraussetzung erklären. Wie die letztere Thatsache ein realexistirendes Subject unserer Vorstellungswelt voraussetzt (daher der Ausdruck „transscendentales Subject“), ebenso setzt sie eine vom Subject verschiedene, seine vorstellende Thätigkeit erregende Realität voraus, und heisst

---

1) Schrift »über die Fortschritte der Metaphysik u. s. w.« R. I. S. 509.

diese Realität desshalb das transscendentale Object (vgl. oben S. 100. Anm. 3). Die räumlich-zeitliche Welt unserer anschaulichen Vorstellungen, wie sie thatsächlich gegeben ist, ist allerdings nur Erscheinung, aber eben, wenn sie dies ist, und nicht zum blossen Scheine herabsinken soll, muss doch etwas existiren, welches in ihr zur Erscheinung kommt, und dieses Etwas ist eben das Ding an sich [1]). Dem stricten Idealismus (Berkeley) wird darin Recht gegeben, dass alle Gegenstände unserer räumlich-zeitlichen Anschauungswelt keine von uns verschiedenen realen Dinge, sondern lediglich Erscheinungen, lediglich unsere gesetzmässig geordneten und darum nothwendig sich uns aufdrängenden Vorstellungen sind [2]); aber ist auch die Form, in welcher solche Vorstellungen sich aufdrängen, nur im Wesen unseres Bewusstseins begründet, die Thatsache, dass überhaupt solche Vorstellungen sich uns aufnöthigen, weist auf eine von uns verschiedene Rea-

---

1) Vergl. z. B. § 8, III. (S. 96) in der zweiten Auflage, dem jedoch die der ersten Auflage entnommene Stelle S. 260 unter dem Text zur Seite steht.

2) Dies behauptet auch die der zweiten Auflage beigefügte »Widerlegung des Idealismus« S. 235 ff. Wenn hier das Bewusstsein des eigenen Daseins als ein solches bezeichnet wird, mit welchem das Bewusstsein äusserer räumlicher Dinge unmittelbar verbunden sei, so ist damit nur das unmittelbare Verbundensein der Anschauungen des äusseren mit denen des inneren Sinnes gemeint. Die Nothwendigkeit, mit welcher, und der gesetzmässige Zusammenhang, in welchem die äusseren Anschauungen meinem Bewusstsein sich aufdrängen, stempelt sie zu Gegenständen und unterscheidet sie von Einbildungen.

lität hin, welche vermittelst dieser Vorstellungen ihr Dasein uns kund thut, und diese Realität ist das Ding an sich. Klingt so auch in manchen Aeusserungen klar und vernehmlich der Protest durch, welchen der Kriticismus gegen jede transscendentale Anwendung der Denkformen einlegt: im Grossen und Ganzen tritt es uns doch als Kants Ueberzeugung entgegen, dass die Thatsache unserer anschaulichen Vorstellungswelt den Gedanken einer Realität uns aufnöthigt, welche zu dieser Vorstellungswelt uns veranlasst, indem sie den Stoff hergibt, welchen wir den Gesetzen unseres eigenen Bewusstseins gemäss zum Ganzen eines Weltbildes formen.

Wissen wir einmal soviel, so legt sofort der weitere Gedanke sich nahe, dass von dieser Realität eine wahre Erkenntniss wenigstens in dem Masse sich müsse gewinnen lassen, als bestimmte Beschaffenheiten derselben als die Bedingung sich nachweisen liessen, unter welcher allein sie zur Bildung unserer anschaulichen Vorstellungswelt uns habe veranlassen können. Wir fragen daher: statuirt Kant eine reale Erkenntniss dieses Dings an sich, welche hinausgienge über das blosse Wissen um die Existenz solch eines realen X? Wie bei der Frage nach der theoretischen Erkennbarkeit des „Dass" eines Dinges an sich, so auch hier dasselbe Schwanken, wo es um das „Wie" desselben sich handelt, sofern es auf theoretischem Wege sich ergründen lasse. Auf der einen Seite die consequent festgehaltene Subjectivität der Kategorien, welche jede Erkennbarkeit der Be-

schaffenheit dieser Realität als Illussion erklärt, mag auch das sichere Wissen um die Existenz derselben zugestanden sein (z. B. S. 261 unten). Wir wissen nicht, ob die Realität, welche wir Ding an sich nennen, eine Einheit oder eine Vielheit sei [1]), und insofern ist sie für unser beschränktes Erkennen ein allen Erscheinungen zu Grunde liegendes unterschiedsloses X (S. 667 unten); Aussprüche, welche uns sogar über den Satz wieder stutzig machen könnten, welchen wir im vorhergehenden Abschnitt zu begründen suchten, dass nämlich wenigstens die Existenz einer vom realen Subject unterschiedenen und insofern objectiven Realität schon aus theoretischen Gründen für Kant feststehe. Weiter hören wir, dass auch auf das Verhältniss des Dings an sich zu unserer anschaulichen Vorstellungswelt keine Kategorien, nicht einmal die so nahe liegende der Causalität angewandt werden dürfe (z. B. S. 707. 708); nur der allgemeine, in der Kategorientafel nicht enthaltene Begriff des Grundes der Erscheinungen wird uns gestattet. Doch auf der anderen Seite begegnen uns auch hier wieder Ausführungen, welche von dem Punkt aus weiterbauen, den die auch theoretisch gewisse reale Existenz eines Dings an sich darbietet. Als gänzlich ungegründet erweist sich sofort die Befürchtung,

---

1) z. B. Schrift gegen Eberhard R. I. S. 429. Anm. Unsere bisherige Darstellung, welche der Entscheidung dieser Frage nicht vorgreifen wollte, hat nur bequemlichkeitshalber vom Ding an sich promiscue im Singular und im Plural gesprochen.

die Unterscheidung des letzteren als einer der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden (äusseren) Realität müsste wegen jener einzelnen Aeusserungen zurückgenommen werden; zu bestimmt wird überall die Affection des äusseren Sinnes durch äussere Gegenstände (hier = reale Dinge) [1]) von der des inneren Sinnes durch das eigene Selbst [2]), wird der innere Gegenstand vom äusseren unterschieden [3]). Und was die weitere Frage betrifft, ob Kant die vom vorstellenden Subject unterschiedene und insofern äussere Realität als Einheit oder Vielheit gedacht habe, so redet er so häufig von Dingen an sich im Pluralis, dass er von der Vielheit derselben überzeugt gewesen sein muss, mag auch die theoretische Begründung derselben ihm manchmal als kritisch zweifelhaft erschienen sein. Wie er das Verhältniss derselben zu einer etwaigen höchsten Einheit denke, darüber hat er auf dem Boden der reinen theoretischen Vernunft sich nicht näher ausgesprochen. Auch auf das Verhältniss der Dinge an sich zum vorstellenden Subject hat er gar oft die Kategorie angewandt, unter welcher allein dasselbe gedacht werden kann, wenn doch in all unserem Denken irgend eine dieser Grundformen in Anwendung kommen soll: die der Causalität. Nicht nur ist dieselbe implicite enthalten in dem häufig von

---

1) Vergl. oben S. 7.
2) Vergl. oben S. 70 ff.
3) Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik R. I. S. 500.

ihm gebrauchten Ausdruck, dass wir von gewissen Dingen afficirt werden, er redet sogar z. B. S. 410 von der nichtsinnlichen Ursache unserer Vorstellungen.

Geht aber — müssen wir fragen — Kant noch weiter in der Statuirung wahrer Erkenntniss von uns verschiedener realer Dinge? Es existirt eine Welt solcher Dinge, welche auf mich einwirkt und dadurch zur Anwendung meiner eigenthümlichen Vorstellungsformen und zur Gestaltung einer Erscheinungswelt mich zwingt. Gibt es nun aber nicht Seiten unserer Erscheinungswelt, welche, als aus unserer Subjectivität und deren Gesetzen nicht erklärbar, auf die Dinge an sich zurückgeführt werden müssen und Rückschlüsse auf deren Beschaffenheit erlauben? Kant selbst gibt zu (S. 161), dass nur die allgemeinsten Naturgesetze aus dem Wesen des Bewusstseins sich ableiten lassen, die besonderen aber jenen allgemeinen zwar nicht widersprechen dürfen, aber doch nur aus der Erfahrung gelernt werden können. Was mich also zwingt, in einem bestimmten Theil meiner Anschauungswelt ein bestimmtes Gesetz als verwirklicht zu erkennen, ist diejenige eigenthümliche Einwirkung der Dinge an sich, welche gerade zu diesen Anschauungen mich gezwungen hat. Den sich aufdrängenden Veränderungen meiner Anschauungswelt, von welchen solch empirische Gesetze abstrahirt werden, müssen jedenfalls Veränderungen in der Welt der Dinge an sich zu Grunde liegen. Zieht Kant diese Consequenz? Nirgends redet

er von Veränderungen in der Welt der realen Dinge; wären ja Veränderungen nur in der Zeit möglich, und die Zeit, wie der Raum, sollen ja nur Formen meines vorstellenden Bewusstseins sein. Von beiden allerdings sagte er einmal, ihre letzten objectiven Gründe seien die Dinge an sich als übersinnliche Noumenen [1]), aber nie geht er dahin weiter, zwischen etwaigen Veränderungen in der Welt der Dinge an sich und den Veränderungen unserer räumlich-zeitlichen Vorstellungswelt einen derartigen Parallelismus anzunehmen, dass jedem Vorgang in dieser, welcher aus meiner Subjectivität allein nicht erklärbar ist, ein Vorgang in jener entsprechen müsste. Lambert schrieb einmal an Kant (R. I. S. 369), Raum und Zeit werden als schlechthin nie trügender Schein in der Art aufzufassen sein, dass sie die Sprache seien, in welche die uns unbekannte wahre Sprache der Dinge absolut genau sich übersetze; solch ein Schein dürfte jedoch mehr als ein Schein sein. Lambert hatte solch einen genauen Parallelismus im Auge; schade, dass auf diesen Brief keine Antwort Kants mehr uns aufbehalten wurde. Ein gewisser Parallelismus zwischen der Phänomenal- und Noumenalwelt liegt allerdings auf den ersten Blick in dem öfters von Kant gebrauchten Ausdruck, dass wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie an sich sind, sondern so, wie sie erscheinen. Im Zusammenhang damit, dass diese Dinge

---

1) Schrift gegen Eberhard R. I. S. 426. 427.

oft auch Gegenstände heissen, könnte dieser Ausdruck so verstanden werden, dass in jedem einheitlich verbundenen Anschauungscomplex (für welchen Kant gewöhnlich den Ausdruck Gegenstand, Object reservirt), ein bestimmter realer Gegenstand (von Kant gewöhnlich Ding an sich genannt) sich darstelle. Allein solch ein Parallelismus beider Welten kann, alles zusammengenommen, gewiss nicht als Kants Ansicht betrachtet werden, und wenn Kant den Grundgedanken seiner Erkenntnisstheorie öfters gerade in dieser Form ausdrückt, so schwebt ihm dabei unwillkürlich die Anschauung des gewöhnlichen Bewusstseins vor, welchem die Erscheinung die eine, uns zugewandte Seite desselben realen Dings ist, dessen andere, uns abgewandte Seite wir sein Wesen (Ding an sich) nennen. Nach Kants wirklicher Meinung beschränkt sich die uns zugängliche wahre Erkenntniss eines vom vorstellenden Subject unterschiedenen realen Seins auf theoretischem Boden auf die wenigen Sätze, dass eine Vielheit solcher Realitäten existirt, welche auf uns einwirken und dadurch zur Producirung unserer anschaulichen Vorstellungswelt, der Erscheinungswelt uns zwingen.

Blicken wir auf Kants Ansicht von der Wahrheit unserer Erkenntniss zurück, so müssen wir unseren Eindruck dahin resümiren, dass durch einen gewissen Dualismus ihre innere Harmonie gestört wird. Auf der einen Seite soll nicht nur Raum und Zeit, sondern auch unsern Denkformen nur subjective Bedeutung für unsere

Vorstellungswelt zukommen, auf der andern Seite drängt doch der Gedanke objectiver, der Vorstellungswelt zu Grunde liegender Realitäten unwiderstehlich sich auf, über welche kein einziger Satz aufgestellt werden kann, ohne eben unsere Denkformen auf sie anzuwenden. Auf der einen Seite sucht die transscendentale Dialektik jeden Versuch, über diese objectiven Realitäten mit theoretischer Sicherheit etwas auszumachen, als Selbsttäuschung, wenn nicht gar als Verirrung in unlösbare Widersprüche nachzuweisen und wird nur für den Standpunkt des sittlichen Bewusstseins die Anwendbarkeit wenigstens eines Theils der Kategorien auf Dinge an sich zugestanden [1]); auf der anderen Seite bietet das in der transscendentalen Analytik enthaltene System der Grundsätze eine Reihe von Punkten dar, an welchen eine objectiv-reale Anwendung, namentlich der Kategorie der Causalität, aber auch der Anschauungsform der Zeit, fast unwiderstehlich sich aufdrängt. Namentlich gilt dies von den Analogien der Erfahrung, was noch mit einigen Worten angedeutet werden möge.

Die erste derselben ist bekanntlich der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz. Soll es uns

1) Vergl. Kritik der prakt. Vern. ed. Kirchmann S. 124 ff., sowie S. 160, wo »in praktischer Absicht« die Anwendbarkeit der dynamischen Kategorien (Relation und Modalität) auf Dinge an sich zugestanden wird, während diese praktisch postulirte Anwendung vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus nur eine logisch widerspruchslose, darum für reale Erkenntniss unbrauchbare sei.

möglich sein, den zeitlichen Wechsel der Erscheinungen wirklich wahrzunehmen, so müssen wir mit etwas nicht Wechselndem dieselben vergleichen können. Da aber die über allen Wechsel erhabene Zeit selbst (in welcher die Erscheinungen wechseln), welche in erster Linie zu diesem festen Massstab sich eignen würde, in ihrer abstracten Reinheit nicht wahrnehmbar und desshalb dazu unbrauchbar ist, muss den Erscheinungsgegenständen selbst ein Beharrliches zu Grunde liegen, im Verhältniss zu welchem die Aufeinanderfolge des einzelnen erst zu einer wahrnehmbaren wird. Diese beharrliche Substanz ist selbst nur Glied der Erscheinungswelt, kein Ding an sich. Wie ist nun aber — müssen wir fragen — das Verhältniss dieser nur phänomenalen, nur vorgestellten Substanz zu den ebenfalls nur vorgestellten wechselnden Erscheinungen näher zu bestimmen? Nehme ich die Substanz wahr als den beharrlichen Massstab, durch dessen Anwendung die Wahrnehmung des Wechsels der Erscheinungen mir möglich wird? Oder denke ich sie nur hinzu, wo dann das Haupterforderniss, um dessen willen sie postulirt wurde, ihr fehlen würde? Gewiss können wir nur für die letztere Alternative uns entscheiden. Wenn ich sie aber nur hinzudenke und diesem Gedanken eine Realität entsprechen soll, wie dem des Dings an sich, so muss ihr reale, nicht bloss phänomenale Existenz zukommen; und in welch anderem Verhältniss könnte sie dann zu den Erscheinungen stehen, die nichts als unsere Vorstellungen sind, als in

dem der Ursache [1])? Damit sind schon zwei Kategorien transscendent angewandt.

Oder blicken wir auf die zweite Analogie. Merkwürdig ist schon, dass hier (S. 209) die subjective Zeitfolge der Vorstellungen und die objective Zeitfolge der Erscheinungen als parallele Glieder betrachtet werden, um deren Harmonie oder Disharmonie es sich handle, während doch vom Standpunkt der Idealität der Zeit aus nur darum es sich handeln kann, ob meine subjective Vorstellungsreihe als eine zugleich objective, zugleich allgemeingiltige betrachtet werden könne. Jene Unterscheidung zweier Zeitreihen ist nur möglich, wenn meiner Zeitvorstellung eine reale Zeit entspricht. Was sodann den Beweis für diese Analogie betrifft, so ist sein Nerv folgender. Eine objective Zeitfolge kann von einer bloss subjectiven nur dadurch unterschieden werden, dass sie durch eine Kategorie als nothwendig gedacht wird. Da aber die auf diesen Fall passende Kategorie die der Causalität ist, so findet eine objective Zeitfolge nur zwischen solchen Zuständen statt, von welchen der vorhergehende Ursache des nachfolgenden ist. Fassen wir aber Kants Beispiele

---

1) Aehnlich wird S. 192 (bei den Anticipationen der Wahrnehmung) das Reale in der Erscheinung als Ursache der Empfindung bezeichnet, was bei dem Zeitverhältniss zwischen Ursache und Wirkung (vergl. jedoch S. 218) auf eine nur phänomenale, nur auf Grund der Empfindungen vorgestellte Realität keine Anwendung finden kann.

ins Auge, so kann in dem von einem den Fluss herabfahrenden Schiffe allerdings jede einzelne räumliche Situation desselben am Ende als Ursache der nächstfolgenden betrachtet werden; wie aber, wenn nicht bloss ein Gegenstand vor meinem Auge sich bewegt, sondern eine Vielheit derselben (Thiere, Menschen) in bunter Mannigfaltigkeit an mir vorübergeht? Auch dann ist meine subjective Vorstellungsfolge desshalb objectiv, desshalb für alle von meinem Platz Anschauenden giltig, weil sie nothwendig ist, aber diese Nothwendigkeit ist kein Causalzusammenhang zwischen meinen einzelnen Vorstellungen, sondern das Aufgedrängtsein einer jeden derselben durch eine neue, auf Affection der Dinge an sich zurückzuführende Empfindung: Zeitreihe und Causalitätsreihe sind nicht als solche identisch; der Beweis für die Analogie der Causalität treibt entschieden dazu, letztere Kategorie transscendent anzuwenden.

Bei der dritten Analogie endlich müssen wir fragen: mit welchem Recht kann überhaupt von einem zu gleicher Zeit geschehenden Wahrnehmen vieler Substanzen die Rede sein, wenn nur die bestimmte Aufeinanderfolge meiner Wahrnehmungen, deren Ordnung als eine umkehrbare sich mir aufdrängt, den Gedanken eines Zugleichseins mir aufnöthigt? Nur wenn meiner subjectiven Zeitfolge eine reale Zeit entspricht, kann von der wahrgenommenen Zeitfolge als der nur scheinbaren eine gedachten Zeitfolge (hier

allerdings ein gedachtes Zugleichsein) als die wirkliche unterschieden werden. Die Realität der Zeit drängt sich hier unwiderstehlich auf.

Doch genug der Belege für den Dualismus in der Kantischen Ansicht von der Wahrheit unserer Erkenntniss. Und wenn wir einmal bei ihm lesen (Brief an Tieftrunk R. XI. S. 186), die Gegenstände der Sinne erkennen wir, wie sie erscheinen, nicht aber wie sie an sich seien; dagegen sei der Gedanke übersinnlicher Gegenstände nur der logischen Vollständigkeit wegen nicht zu umgehen und von ihnen haben wir gar keine Erkenntniss, so kann auch in der hier gemachten Unterscheidung zwischen dem an sich seienden Wesen der Gegenstände der Sinne und den übersinnlichen Gegenständen die Aufhebung dieses Dualismus nicht gefunden werden, denn wo soll zwischen beiden die Grenze gezogen werden, da das an sich seiende Wesen als solches immer übersinnlich ist? Der Dualismus wird bleiben ohne aber den klaren Einblick in Kants wirkliche Ueberzeugung uns benehmen zu können, da diese, wie wir öfters hörten, erst auf ethischem Gebiet sich vollendet.

Die bisherige Darstellung bestrebte sich, die einzelnen Gedankenströmungen, welche in Kants Erkenntnisstheorie sich durchdringen, möglichst zu analysiren; sie hat desshalb bei der transscendentalen Deduction der Kategorien, welche als der verwickeltste Theil des Ganzen sich darstellt, länger verweilen müssen; möge

es ihr gelungen sein, zur Aufhellung wenigstens einiger Schwierigkeiten ein Scherflein beizutragen.



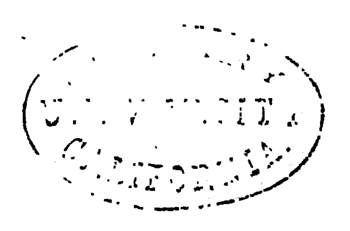
Zur Kritik

der

Kantischen Erkenntnißtheorie

von

Dr. Th. Weber,
Professor an der Universität Breslau.



Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1882.



> „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich Alles unterwerfen muß", denn „unverstellte Achtung bewilligt die Vernunft nur demjenigen, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können."
> Kant.

Fr. Paulsen hat in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (V. Jahrgang, 1. Heft, 1881) eine 96 Seiten umfassende Abhandlung unter dem Titel: „Was uns Kant seyn kann?" veröffentlicht, in welcher der Leser ein metaphysisch-religiöses Glaubensbekenntniß verzeichnet findet, dessen Haupt- und wesentlichste Sätze ohne Zweifel nicht bloß als der Ausdruck der Ueberzeugung des Verfassers, sondern als der einer großen Zahl unserer Zeitgenossen müssen betrachtet werden.

Paulsen theilt die in den Kreisen der heutigen Philosophirenden weit verbreitete Ansicht, daß „die Kantische Philosophie den Beruf habe, die Grundlage unserer künftigen Philosophie zu seyn". (S. 22.) Allein schon der Ausdruck: „Grundlage", mit welchem Paulsen das Verhältniß der Kantischen Leistungen zur Philosophie der Zukunft bezeichnet, weist deutlich genug darauf hin, daß er jene keineswegs als einen Palast ansieht, der in seiner alten Gestalt und Beschaffenheit einfach wieder herzustellen sey, um sich in demselben für ewige Zeiten wohnlich einzurichten. Vielmehr nimmt Paulsen an Kant's Lehrgebäude zahlreiche und durchgreifende Veränderungen vor und vor allem ist er bemüht, „Kant's Lehre vom Primat der practischen Vernunft vor der theoretischen, die in dem Schematismus der Kritik etwas verdorrt ist", dadurch annehmbarer und genießbarer zu machen, daß er sie nach seinem Ausdrucke „in eine lebendige Anschauung

zurückübersetzt". (S. 65.) Mit dieser Uebersetzung des neuesten Interpreten des großen Königsberger Philosophen wollen wir unsere Leser zunächst bekannt machen.

Der wesentliche Inhalt von Kant's practischer Philosophie wird auf drei „Glaubensartikel" reducirt, die also lauten: „Freiheit als Vermögen, Wirkungen in der Erscheinungswelt absolut anzufangen; Unsterblichkeit als Leben nach dem Tode, wo Glückseligkeit nach dem Maaß der Würdigkeit ausgetheilt wird; Gott als Handhaber dieser ausgleichenden Gerechtigkeit." Nachdem Paulsen zuvor noch bemerkt, daß man an der Behandlungsweise dieser Gegenstände bei Kant öfters gegründeten Anstoß nehmen könne, da es nicht selten scheine, als wenn die Kritik der reinen Vernunft an ihnen spurlos abgeglitten sey (S. 65), geht er in längerer Ausführung dazu über, den wahren Gehalt und Werth jener Glaubensartikel seinen Lesern deutlich zu machen. Er sagt (S. 66 fg.):

„Was zunächst die Idee der Freiheit betrifft, so ist über ihre Ungeeignetheit, in dem obigen Sinne Glaubensartikel zu seyn, wohl am meisten Uebereinstimmung. Freiheit ist ein empirischer Begriff, er bedeutet ein Vermögen durch Wollen Ursache seiner Entschlüsse und Handlungen zu seyn, auch des Entschlusses, seinen ganzen Lebenswandel, seine Gewohnheiten so oder so einzurichten oder zu verändern. Daß so etwas in der Erfahrungswelt stattfinde, daran ist niemals gezweifelt worden. Eine Entwicklungsgeschichte des seelischen Lebens würde zeigen, wie die Freiheit allmälig erwachsen ist; das Thier hat keine Freiheit, kein Selbst, es ist Durchgangspunkt für Naturprocesse; Empfindungen erregen die Begierde und bestimmen unmittelbar das Thun. Im Menschen findet durch die allmälige Entwickelung des Intellects statt, was man ein Heraustreten aus dem Naturproceß ganz füglich nennen kann; aus Empfindungen werden Vorstellungen, es findet Besinnen, Ueberlegen und Entschließen statt und zuletzt ein zusammenhängendes Handeln aus Entschlüssen. Jede Steigerung der Cultur ist eine Steigerung der Freiheit in diesem Sinne, d. h. der Unabhängigkeit vom Natur-

verlauf zu Gunsten der Abhängigkeit vom eigenen Willen. Ob das Wollen selbst wieder eine Ursache habe oder ursachlos sey, ist eine Frage, die mit den üblichen Mitteln empirischer Forschung entschieden werden kann und ja wohl hinlänglich entschieden ist: daß der ganze Mensch und jedes Stück seiner leiblich-geistigen Gestalt bestimmt sey durch Ursachen, und zwar durch Ursachen, die jenseits seines Selbst liegen, darüber ist kein Zweifel möglich. Er wird aus einem Volk und einer Zeit geboren. Daß der freie Wille zu diesem Wesen nun noch als ein besonderes Vermögen hinzukomme, ist eine gänzlich phantastische Vorstellung. Ueber alles dieses war auch Kant nicht im Unklaren; für die wissenschaftliche Betrachtung ist das geistige Leben ein Mechanismus, so gut wie irgend eine körperliche Maschinerie, nur unendlich complicirter. Aber, sagt er, der Mensch ist nicht bloß als Sinnenwesen, sondern auch als Ding an sich, nicht bloß als empirischer, sondern auch als intelligibler Character anzusehen. Gewiß, nichts ist auf dem Boden dieser ganzen Philosophie berechtigter, als diese Entgegensetzung. Aber auch nichts unberechtigter, als dann den intelligiblen Character als Ursache von Wirkungen in der Erscheinungswelt vorzustellen, sey es immerhin bloß in practischer Absicht: das ist absurd. Man kann nur sagen: der zeitliche Verlauf, den wir ein Menschenleben nennen, kann auch gedacht werden als unzeitlich gesetzt in der unzeitlich gedachten, aber für uns nicht anschaubaren, deßhalb intelligibel genannten Welt; und in dieser Welt findet nicht statt, was wir in der empirischen verursachen nennen. Zu einer unbedingten Existenz kann es übrigens auch hier das Individuum nicht bringen; unbedingt zu seyn, ist das Vorrecht des Alls oder Gottes."

Der Kern dieser Auseinandersetzung *über* die Freiheit *gegen* die Freiheit liegt offenbar in den Worten: der ganze Mensch und jedes Stück seiner leiblich-geistigen Gestalt ist bestimmt durch Ursachen, und zwar durch Ursachen, die jenseits seines Selbst liegen, darüber ist kein Zweifel. Das heißt die Freiheit einfach beseitigen und für unmöglich erklären. Wir

unsererseits gestehen, daß wir gegen dieses Beginnen, trotzdem es für ein unbezweifelbares ausgegeben wird, die allerstärksten Zweifel hegen und wir sind sogar der Ansicht, daß Paulsen viel zu wenig in die Natur und Beschaffenheit des (menschlichen) Geistes eingedrungen, um über Freiheit oder Unfreiheit desselben ein gewichtiges Wort mitreden zu können. Doch da es uns hier nur darum zu thun ist, Paulsen's Ansichten der in Rede stehenden Gegenstände mitzutheilen, nicht dieselben auf ihren wissenschaftlichen Werth zu prüfen, so wenden wir uns von nun an demjenigen zu, was er über Unsterblichkeit berichtet. Es lautet (S. 67 fg.):

„Unsterblichkeit erscheint bei Kant gewöhnlich, wie in der gemeinen Vorstellung, als Leben nach dem Tode, von dem man also sagen kann, daß es in einem bestimmten Jahr unserer Zeitrechnung, im Todesjahr etwa, oder nach irgend einem beliebigen Zeitintervall anfängt, um dann in's Unbegränzte fortzudauern. Jedem, der sich über die Vorstellungsweise der Imagination überhaupt erhoben hat, ist der Glaube an Unsterblichkeit in dieser Sensificirung unmöglich. Ein zweimaliges Leben der Seele in der Zeit, ein kurzes und nachher ein langes, ist so unannehmbar als ein zweimaliges Leben des Fleisches. Sondern wieder kann man nur sagen, was oben gesagt wurde: das zeitliche Leben ist Erscheinungsform eines an sich nicht zeitlichen Daseyns; dieses spiegelt sich in unserm empirischen Bewußtseyn als eine zeitliche Reihenfolge, wie dem Auge ein bewegter Punkt als Linie erscheint. Und so mag man dem zeitlichen Leben das ewige Leben entgegensetzen, nicht als eine Fortsetzung dieses Lebens, sondern als eine andere Ansicht dieses Lebens. Der Mensch, der für unsere empirische Betrachtung entsteht und vergeht, kann und muß andererseits betrachtet werden sub specie aeternitatis, als ewiger Theil bestehend in dem ewigen Weltinhalt. Diese andere Ansicht ist für uns unvollziehbar. Man mag aber sagen, daß die empirische auf sie hindeutet und gleichsam sich nach ihr streckt: entscheidet der Ort eines Wesens in der Zeit über seine Wirklichkeit? ..... Die Gegenwart ist eine

scharfe Schneide, in ihr kann Nichts seine Wirklichkeit ausbreiten. Also, mag man sagen, die Zeit afficirt nicht die Wirklichkeit, sie gehört bloß zur Vorstellung der Wirklichkeit. — Ob dem ewigen Leben (aber auch) ein ewiges Selbstbewußtseyn entspricht? Kann jene andere Ansicht von unserm Wesen realisirt werden? Es ist vergeblich, solche Fragen aufzuwerfen..... Anders, wird noch versichert, meinte doch auch im Grunde der sich selbst verstehende Glaube die Ewigkeit nie: sie sey das Gegentheil der Zeit, nicht aber ein irgendwie langer Zeitverlauf. In der Ewigkeit findet Entstehen und Vergehen, überhaupt Veränderung nicht statt; nun, was ist Zeit ohne Veränderung? Kant war hierüber gewiß am wenigsten in Zweifel."

Eine ähnliche Umdeutung, wie hier „die gemeine Vorstellung" der Unsterblichkeit als des Fortlebens des persönlichen Menschengeistes nach dem Tode des Leibes erfährt, nimmt Paulsen auch mit dem Begriffe oder der Idee „Gottes" vor. Auch das hierüber von ihm Vorgetragene wollen wir in einem wörtlichen Auszuge noch mittheilen. Er schreibt (S. 69 fg.):

„In derselben Weise kann auf dem Boden der kritischen Philosophie der Begriff Gottes nur gefaßt werden als die Welt gedacht sub specie aeternitatis. Wer Gott, nach dem Modell eines Uhrmachers, vorstellt als ein Wesen neben der Welt, wie jener neben der Uhr ist, wirkend auf die Welt nach vorgefaßten Absichten, die zunächst als leere Ansichten vorhanden sind: der zieht Gott in die Sinnenwelt als Sinnenwesen hinein; er macht ihn zu einem Theil der Welt, wie es die Götzen immer waren. Und von Götzen, seyen ihrer viele oder bloß einer, behauptet jener Kosmograph mit gutem Grund, daß er das Weltall durchforschend, ihren Finger nirgend gefunden habe: sie sind bloß in der Imaginationswelt. Gott dagegen muß gedacht werden als ens realissimum, in seinem Wesen beschließend, nicht auf sinnliche Weise in Raum und Zeit, allen Werth und alle Wirklichkeit, und neben ihm ist kein Wirkliches. Wie es in ihm sey, und wie Vieles im Einen seyn könne, ob und wie Selbstbewußtseyn dem Allwesen beiwohne, das sind unbeantwortbare

Fragen; in unsere Anschauung fällt Gott eben nicht als einiges und ewiges Wesen, sondern als räumlich-zeitliche Welt." Aber, so wird von Paulsen selbst eingewandt: Verlieren damit die in Rede stehenden Ideen nicht ihren Werth für „das Gemüthsleben"? Ihm scheint nicht, wofern man denselben nur folgende Deutung geben will. „Die Vorstellung des ewigen Lebens unter der Form eines zeitlichen Lebens nach dem Tode und ebenso die Vorstellung Gottes als allweisen, allgerechten, allgütigen Herrschers über alle Wirklichkeit ist Symbol für die unvollziehbaren Gedanken der Ewigkeit, Einheit, Vollkommenheit. Ein Symbol hat nicht Bedeutung durch das, was es ist, sondern durch das, was es repräsentirt.... Sinnlich und wörtlich genommen sind jene Vorstellungen dem wissenschaftlich denkenden Bewußtseyn unannehmbar... Als Symbole dagegen liegen sie .... außerhalb der Sphäre der wissenschaftlichen Betrachtung; dem empfänglichen Gemüth aber bleiben sie werthvolle und wohlthätige Erregungsmittel des gesteigertsten Empfindungslebens." Und mit dieser Auffassung glaubt Paulsen noch „in Kant's Meinung zu bleiben".

Das also wäre das Resultat, zu welchem die Philosophie Kant's auf practischem Boden einen Jeden drängte, der den Muth der Consequenz besäße und auf ein wissenschaftliches Denken nicht Verzicht thun wollte. Eine Freiheit, die im Grunde keine ist, und die nothwendiger Weise für den Menschen jede Verantwortlichkeit und sittliche Zurechnungsfähigkeit aufhebt, eine Unsterblichkeit und ein Gott, die nur als Symbole noch eine Bedeutung haben, während der Sinn, der jenen Ausdrücken von dem gewöhnlichen Bewußtseyn beigelegt wird, ohne alle Umstände in das Bereich der unvollziehbaren, phantastischen Vorstellungen gehören soll, — diese Trümmer, sage ich, sind es, in welche Kant's practische Philosophie von seinen heutigen Anhängern und Verehrern zerschlagen wird und welche man als das einzige Nothdach ausgibt, das die theoretische Philosophie Kant's zu tragen noch im Stande sey. Zugleich geben sich diese und ähnliche Behauptungen gern und mit großer Zuversicht als

unantastbare, unbezweifelbare Wahrheiten aus. Daß der ganze Mensch durch Ursachen bestimmt sey, die jenseits seines Selbst liegen, darüber, meint Paulsen, ist kein Zweifel möglich. Der Glaube an Unsterblichkeit in „der gemeinen Vorstellung" ist Jedem unmöglich, der „sich über die Vorstellungsweise der Imagination überhaupt erhoben hat"; eine Unsterblichkeit als persönlich-geistiges Leben nach dem Tode ist „unannehmbar". Endlich existirt auch Gott als das der Welt transscendente, persönliche, absolute Realprincip nur „in der Imaginationswelt"; er kann nur noch gefaßt werden als „ens realissimum", als „das Allwesen", das alle Wirklichkeit in sich beschließt, mit einem Worte: als die Welt oder das All, dasselbe nur nicht in Zeit und Raum ausgedehnt, sondern sub specie aeternitatis angeschaut.

Bekanntlich sagt ein altes Sprichwort, es sey überall dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Dasselbe dürfte denn doch auch gegenüber den eben geschilderten Zuständen im Gebiete der Wissenschaft seine schon oft bewährte Wahrheit noch nicht verloren haben. Schon um des Widerspruches willen, in welchem die von Paulsen vorgetragenen Ansichten zur Erfahrung und zum Leben stehen, fordern sie den denkenden Geist, der sich nicht einen neuen Glauben will octroyiren lassen, welcher inhaltlich ohne allen Zweifel viel schlechter ist als der alte, zur Kritik heraus. In erhöhtem Maße geschieht dieß noch dadurch, daß jenes neue Glaubensbekenntniß den Muth hat, sich als das unantastbare und unbezweifelbare Resultat der Wissenschaft zu präsentiren. Da müßte man doch an dem Denkgeiste des Menschen und seiner Befähigung zum Betriebe der Wissenschaft geradezu verzweifeln, wenn derselbe solchem Selbstvertrauen gegenüber sich nicht veranlaßt sehen sollte, vor allem einmal nach der Grundlage zu forschen, über welcher der neue Glaube aufgeführt wird, um sich davon zu vergewissern, ob dieselbe denn von solcher Güte und Beschaffenheit sey, daß sie dem babylonischen Thurme über ihr eine Garantie seiner Dauer und die Sicherheit vor Sprung und Riß irgendwie verbürgen könne.

Und in der That! es ist nicht schwer, jene Grundlage auch in Paulsen's Abhandlung zu entdecken.

Paulsen geht von der Behauptung aus (vergl. S. 24 fg.), daß die Wissenschaft die Welt als einen in Raum und Zeit ausgespannten Verlauf von Ereignissen zeige, zwischen denen regelmäßige Beziehungen des Zusammen und Aufeinander stattfinden. Diese Ereignisse unterscheiden sich in zwei Arten: in Bewegungsvorgänge und Bewußtseynsvorgänge, deren Beziehung zu einander ein altes Problem sey, das die Wissenschaft (zwar zu lösen suche, aber) noch nicht mit einstimmiger Entscheidung gelöst habe. Allein, fährt Paulsen wörtlich fort, „hinter den Ereignissen, mit denen die Wissenschaft sich beschäftigt, steht die gewöhnliche Meinung nun erst die eigentliche Wirklichkeit: Dinge, woran sich die Ereignisse begeben, mit Kräften, wodurch sie dieselben bewirken, Seelen mit geistigen Kräften und Körper mit Bewegungskräften. Die Philosophie, welche ihr Geschäft überall damit beginnt, die gemeinen Vorstellungen begrifflich zu formuliren und (zu) systematisiren, hat unter dem Namen von Substanzen jene Dinge den Ereignissen und Kräften als Accidenzen entgegengesetzt und mit der Fassung und Begreifung ihrer Natur sich große Mühe gegeben. Es war vergebliche Mühe. Es stellte sich immer wieder als unmöglich heraus, die Substanzen, die in sich seyn und durch sich begriffen werden sollten, anders als durch die Kräfte, die an ihnen hängen, und wieder die Kräfte anders, als durch die Ereignisse, welche durch sie erst Wirklichkeit erhalten sollten, zu begreifen. Die Ereignisse blieben das erste Wirkliche; was Kräfte ohne Ereignisse, was Substanzen ohne Kräfte seyen, ließ sich auf keine Weise sagen; und ebenso wenig, was wirken und anhangen oder tragen sey, wenn man nicht Beziehungen zwischen Ereignissen mit diesen Namen bezeichnet. Die Naturwissenschaften haben daher längst aufgehört, den Substanzen und Kräften nachzufragen, was sie seyen und wie sie sich bethätigen; sie suchen lediglich die Gesetze der Bewegungen. Die Psychologie hat die Frage nach dem Wesen und den Kräften der Seele schwerer aufgegeben, vermuthlich weil

ihr das Auffinden fruchtbarer Gesetze auf dem so außerordentlich complicirten Gebiete weniger gelang. Doch kann wohl gegenwärtig die Frage nach dem Wesen oder eigentlichen Was der Seele einigermaßen für antiquirt gelten, wenn man nämlich darunter nicht die durchaus verständige und verständliche Frage nach der Beziehung von Bewußtseynsvorgängen zu Bewegungsvorgängen versteht. Und auch die Seelenvermögen als Erklärungsgründe der Ereignisse haben ihre Rolle ausgespielt. In Wirklichkeit ist es vielleicht gerade an den Vorstellungen und Empfindungen und Gefühlen am leichtesten, sich davon zu überzeugen, daß Substanzen und Kräfte nicht besondere Wirklichkeiten neben den Ereignissen, sondern Auffassungskategorien sind. Eine Empfindung ist ein Wirkliches, das sich schlechterdings nicht an ein Seelending angeheftet, aus einer Seelenkraft hervorfließend vorstellen läßt; das empfindet jeder, der mit dem Versuch der Anhängung Ernst macht. Aber sie kommt nicht isolirt in der Wirklichkeit vor, sondern tritt stets in einer Gruppe von geistigen Ereignissen auf; sie erscheint insofern als ein Zugehöriges zu einem größern Ganzen, wie ein Ton in einem Musikstück, und das ist es, was wir ganz füglich so ausdrücken: in der Seele sey eine Empfindung."

Diese Auseinandersetzung — und das ist ohne Weiteres an ihr zu loben — läßt an Bestimmtheit und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die Wissenschaft unserer Tage kennt und anerkennt nur noch *ein einziges Wirkliche*: Vorgänge oder Ereignisse, welche selbst wieder zweierlei Art sind: Bewegungs- und Bewußtseynsvorgänge. Zwar nimmt „die gewöhnliche Meinung" außer dieser Wirklichkeit noch eine andere von dieser als solcher verschiedene an: Kräfte und Substanzen, in denen sie erst die Möglichkeitsgründe für jene Bewegungs- und Bewußtseynsvorgänge erblickt, und von welchen sie die letzteren daher in bestimmten Abhängigkeitsverhältnissen zu denken sich veranlaßt sieht. Die Wissenschaft ist hierin der gewöhnlichen Meinung Jahrhunderte, ja man kann sagen, Jahrtausende lang gefolgt; sie hat sich „mit der Fassung und Begreifung der Natur

jener Substanzen und Kräfte große Mühe gegeben". Aber endlich ist der Wissenschaft nach langem fruchtlosen Suchen ein Licht aufgegangen, daß es mit den vorgeblichen Kräften und Substanzen überhaupt nichts sey, daß sie überall nirgendwo existiren und daß daher die Nachfrage nach ihnen von dem Markte der Wissenschaft ein- für allemal zu verschwinden habe. Die Naturwissenschaften haben dieses Verfahren seit langer Zeit schon beobachtet; sie suchen nur mehr „lediglich die Gesetze der Bewegungen". Schwerfälliger waren in dieser Beziehung die Philosophen, namentlich die Psychologen. Allein endlich sind auch diese auf ihrem Forschungsgebiete hinter den wahren Sachverhalt gekommen; die „Frage nach dem Wesen oder eigentlichen Was der Seele kann gegenwärtig einigermaßen für antiquirt gelten", denn sie hat nur noch einen Sinn, wofern man unter dem sogenannten Wesen der Seele nichts anderes als „die Beziehung von Bewußtseynsvorgängen zu Bewegungsvorgängen verstehen will". Außer diesen beiden Arten von Ereignissen und ihren gegenseitigen Beziehungen gibt es nach Paulsen kein Wirkliches mehr; sie sind daher auch das einzige Object, mit denen eine sich selbst verstehende Wissenschaft sich noch beschäftigen kann.

Abgesehen von dem Dienste, welchen ihr in dieser Hinsicht die Naturwissenschaften geleistet haben, verdankt die Philosophie der Gegenwart die vorher gerühmte Einsicht vor allem den Bemühungen und Leistungen Kant's. „Man kann wohl sagen, schreibt Paulsen, daß die Kantische Philosophie den vorher erwähnten Sachverhalt zuerst völlig allgemein und in deutlichen Begriffen dargestellt hat. Allerdings war vor ihr Hume, von Locke, dessen Philosophie sich selbst als eine erkenntnißtheoretische Einleitung zur Newton-Boyle'schen Physik betrachtet wissen will, ausgehend, zu der gleichen Vorstellung gelangt und hatte die beiden wesentlichen Begriffe der Substanzialität und Causalität in demselben Sinne erörtert, aber ohne Zusammenfassung des Resultats in eine Darstellung. Eine solche hat Kant. Aufgabe aller Wissenschaft ist, die räumlich-zeitlichen Beziehungen der Erscheinungen auf Regeln zu bringen. Er läßt darüber nicht

im Zweifel, daß Substanz nicht ein für sich existirendes Wirkliche, sondern eine Gruppirungsform des Wirklichen, wie er hinzufügt, bloß in unserer Vorstellung bedeutet; daß ebenso Causalität nichts bedeutet als ein Gesetz der Anordnung des Wirklichen in der Zeit: Alles, was geschieht, so definirt er den Grundsatz der Erzeugung, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folge. Das bedeutet Substanzialität und Causalität, wie sie in unserm Verstandesgebrauch sich finden. — Ohne Abhängigkeit von Kant, fährt Paulsen fort, ist A. Comte auf dieselbe Vorstellung gekommen, an den sich J. St. Mill anschließt. Unter den deutschen Philosophen der Gegenwart hat Fechner diese Gedankenreihen ausgeführt. Comte nannte seine Philosophie die positive; man pflegt seitdem diese Anschauungsweise, die nicht für eine Philosophie, sondern für ein Stück des erkenntnißtheoretischen Unterbaues einer Philosophie anzusehen ist, die positivistische zu nennen."

Es ist nicht zu läugnen, daß die vorher möglichst mit den eigenen Worten unseres Gegners wiedergegebene Auffassung der Substantialitäts- (und Causalitäts-) Idee in den Kreisen der Philosophen und der philosophirenden Naturforscher seit geraumer Zeit eine weite, ja man kann sagen, fast allgemeine Verbreitung gefunden hat. Auch erscheint dieselbe in einer solchen Waffenrüstung und Zuversicht auf dem wissenschaftlichen Kampfplatze, daß in der That einiger Muth dazu gehört, ihr entgegen zu treten und sie nach dem Passe zu fragen, durch welchen sie ihren Aufenthalt in dem Gebiete der Wissenschaft als einen berechtigten nachzuweisen im Stande sey. Ihren sichern Geleitsbrief entlehnt dieselbe, abgesehen von manchen Vorgängern und Nachfolgern, die ihr gleichfalls zu Hilfe gekommen, aus der Philosophie Kant's, wie wir soeben vernommen haben, und wie jeder auch gern zugeben wird, der mit dem Einflusse der Kantischen Philosophie auf die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart nähere Bekanntschaft gemacht hat. Da werfen sich denn aber auch für Jeden, der nicht Willens ist, Kantische Behauptungen oder consequente Schlußfolgerungen aus solchen zu acceptiren, ohne die-

selben vorher in ihrer Begründung als zweifellos sichere durchschaut zu haben, die Fragen auf: Wie ist Kant zur Negation der Realität der Idee der Substanz in ihrem alten hergebrachten Sinne, nämlich als eines selbstständigen (autonomen) Substrats der in und an ihr sich vollziehenden und mithin von ihr als solcher zu unterscheidenden Ereignisse (Bewegungs- oder Bewußtseynsvorgänge) gekommen? Ist das Fundament der Kantischen Philosophie tief genug gelegt, und ist der über dem Fundamente aufgeführte Gedankenbau in der That so fest gefügt, daß er den Thurm der Negation der Realität des Substanzialitätsgedankens zu tragen im Stande ist? Oder darf man auch ihm gegenüber immer noch, ohne deßwegen den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit aufgeben zu müssen, des von Kant selbst niedergeschriebenen Wortes von der übergroßen Baulust der menschlichen Vernunft sich erinnern, die schon oft einen Thurm aufgeführt, ohne sich um das Fundament desselben viel zu bekümmern, und die daher nach vielem, fruchtlosen Bemühen auch wieder in die Lage kam, ihn abtragen zu müssen? (Kant's S. W. ed. Rosenkranz u. Schubert. III, 4.) Nach Allem, was wir gehört, glauben wir nicht, daß Paulsen ein Eingehen auf die obigen Fragen, was ohne Kritik des Kantischen Kriticismus nicht möglich ist, als zuläßig anerkennen wird; aber nichts desto weniger thun wir, was wir nicht lassen können, aus dem einfachen Grunde, weil uns jeder unkritische Auctoritätsglaube im Gebiete der Wissenschaft verhaßt ist und weil uns die eigene klare Einsicht in die Wirklichkeit der Dinge mehr gilt als das Sehen mit fremden Augen, wenn letztere auch selbst die Augen eines Kant seyn sollten. Wir wissen uns damit auch in voller Uebereinstimmung mit Kant selbst im Andenken an den durchaus wahren von ihm herrührenden Ausspruch: „Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung" (I, 390. Anmerkung). —

1. Kant beginnt seine erkenntnißtheoretischen Untersuchungen mit einer Reihe logischer und psychologischer Voraussetzungen,

die er ohne jede weitere Prüfung als unantastbare Wahrheiten annimmt. Um an Bekanntes und für unsern Zweck Wesentliches zu erinnern, so supponirt er gleich Anfangs „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden".*) Jeder dieser Erkenntnißstämme oder, wie er sie auch nennt, jede dieser Erkenntnißquellen (II, 239) ist von der anderen wesentlich oder qualitativ verschieden, freilich nur in dem Sinne, daß dieselben ihre Function und Beschaffenheit nicht sollen gegen einander austauschen können, nicht aber auch in dem, daß sie nicht doch vielleicht in einer und derselben Wurzel ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben sollen, was Kant als eine Möglichkeit den eben angeführten Worten zufolge zugegeben hat.**) So wird die Sinnlichkeit allenthalben identisch gesetzt mit reiner Receptivität (II, 31. II, 56), was aber freilich thatsächlich von Kant selbst wieder aufgehoben wird, da er dieselbe ja als die Bildnerin (Causalität) einer eigenthümlichen Klasse von Vorstellungen anerkennt. Bemerkt doch selbst Paulsen (a. a. O. S. 79)

---

*) II, 28. Auch II, 643 und 644 spricht Kant „von dem Punkte, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntnißkraft theilt und zwei Stämme auswirft". Den einen der beiden Stämme nennt er hier „Vernunft" und versteht darunter „das ganze obere Erkenntnißvermögen", welches er als „das rationale dem empirischen entgegensetzt".

**) Kant nennt I, 481 Sinnlichkeit und Verstand „völlig heterogene Erkenntnißquellen"; er spricht aber zugleich von einer „Gemeinschaft beider in demselben Subjecte" und von einer „Harmonie zwischen beiden" und zwar auf den Grund hin, weil „ohne diese keine Erfahrung möglich sey, mithin die Gegenstände ..... von uns in die Einheit des Bewußtseyns gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts seyn würden". Warum wir aber gerade eine solche Sinnlichkeit und einen solchen Verstand haben, wie wir sie haben, und „noch mehr, warum beide zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt .... so gut immer zusammenstimmen, ... dieses, meint Kant, konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären". In ähnlicher Weise wird III, 83 von beiden Erkenntnißvermögen versichert, daß „ihre eigenthümliche Eigenschaft sich nicht weiter auflösen und beantworten lasse".

ganz richtig: „Von einem bloß passiven Intellect, dem die Dinge ihre Abbildungen eindrücken, wie das Siegel dem Wachs, kann auf keine Weise die Rede seyn, weder bei der Empfindung noch bei der Anschauung und dem Begriff. Es ist nichts gewisser, als daß alle Erkenntniß Thätigkeit ist, und nichts gewisser, als daß Thätigkeit nicht von außen eingedrückt wird, also, wenn man will, apriorisch ist."*) Nun ist aber nach Kant die Sinnlichkeit ein Vermögen der Anschauung, denn „unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich seyn kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden" (II, 56). Kann sie also von Kant, ohne daß derselbe mit sich selbst in Widerspruch tritt, mit bloßer Receptivität identisch gesetzt werden?

Das Unklare und Verworrene in Kant's Auffassung der Sinnlichkeit übertrug sich naturnothwendig auch auf die des Verstandes. Jener gegenüber als „der Receptivität des Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, soferne es auf irgend eine Weise afficirt wird", ist ihm der Verstand „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen oder die Spontaneität des Erkenntnisses" (a. a. O.). Allein ungeachtet dieser Bestimmung des Verstandes als bloßer Spontaneität oder, mit anderm Ausdrucke, als eines rein activen Erkenntnißvermögens ohne alle und jede Receptivität oder Passivität ist derselbe für

*) Diese offen zu Tage liegende Wahrheit hat, wie es scheint, Kant als eine gewisse nicht gelten lassen, was wohl durch die wunderliche Anmerkung II, 292 bewiesen wird. Sie lautet: „Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stößt, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man bloß auf die Stellen im Raume sieht) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Körpern, Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen sammt deren Bewußtseyn einflößte, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zustand, sammt dessen Bewußtseyn, der zweiten, diese ihren eigenen Zustand, sammt dem der vorigen Substanz, der dritten und diese ebenso die Zustände aller vorigen, sammt ihrem eigenen und deren Bewußtseyn, mittheilte. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewußt seyn, weil jene zusammt dem Bewußtseyn in sie übertragen worden, und dessen ungeachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen seyn."

seine Bethätigung oder Wirksamkeit doch auch wieder von der Sinnlichkeit abhängig. Der Verstand ist zwar das Vermögen zu denken, aber auch nur den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken. Ohne Sinnlichkeit hätte der Verstand keinen Gegenstand, keinen Inhalt für sein Denken. Daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Die Angewiesenheit und Abhängigkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes zum Zwecke wirklicher Erkenntniß ist mit einem Worte eine wechselseitige. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne (vermögen) nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen (II, 56). Es ist einleuchtend, daß diese bei Kant allenthalben wiederkehrenden Behauptungen mit seiner Bestimmung des Verstandes als „der Spontaneität des Erkenntnisses" in einem unausgleichbaren Widerspruche sich befinden. Wäre der Verstand in der That reine Spontaneität, so könnte er für seine Bethätigung auf die Sinnlichkeit nicht angewiesen seyn. Es wäre das in diesem Falle ebenso wenig möglich, als die Sinnlichkeit noch bloße Receptivität seyn kann, wofern sie, wie Kant will, im Stande ist, wenn zwar nicht Gedanken oder Begriffe, die allein dem Verstande angehören sollen, so doch wenigstens Anschauungen als eine andere von jenen verschiedene Art von Vorstellungen aus sich zu erzeugen. Hieraus wird aber auch klar, wie Kant von vornherein sich mußte veranlaßt sehen, eine gemeinschaftliche Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit zu postuliren, so sehr dieselbe auch dem schroffen Gegensatze, welchen er zwischen beiden Vermögen aufrichtete, auf den ersten Blick zu widersprechen scheint. Zwar führt er, wie wir gesehen, jene gemeinschaftliche Wurzel nur vermuthungsweise mit einem „vielleicht" in seine Untersuchungen ein, aber diese Behutsamkeit kam sehr bald in Wegfall, da schon in seinem ersten Hauptwerke der Kr. d. r. Vern. als jene Wurzel allenthalben dasjenige auftritt, was er als „Seele oder Gemüth" zu bezeichnen pflegt

(vergl. z. B. II, 34. 56). Warum Kant hierzu gedrängt wurde, ist allein seine Bestimmung der Sinnlichkeit als reiner Receptivität. Receptivität als solche, ohne alle Reactivität, ist undenkbar, weil beide Begriffe Wechselbegriffe sind, von denen der eine durch den andern gefordert wird. Zwar wollte Kant gegenüber der Sinnlichkeit den Verstand als reine Spontaneität behaupten, aber die Durchführung dieser Ansicht erwies sich einfach als unmöglich, weil die Sinnlichkeit als Receptivität in dem Verstande ein reactives Vermögen nothwendig machte. Und daß Kant in der That seinen Begriff der Spontaneität in den der Reactivität umbog, beweist der Umstand, daß nach ihm der Verstand nur durch Reaction gegen das von der Sinnlichkeit ihm dargebotene Erkenntnißmaterial in Wirksamkeit treten kann. Sind aber einmal Sinnlichkeit und Verstand als zwei gegenseitig sich fordernde Vermögen angesetzt, so treibt diese Zweiheit auch unwillkürlich über sich selbst hinaus zur Postulirung einer realen Einheit als des Princips oder, nach Kantischem Ausdrucke, der Wurzel, welcher beide in gleicher Weise ihren Ursprung zu verdanken haben werden.

2. Für die weitere Bestimmung der in Rede stehenden Erkenntnißvermögen durch Kant wurde von großer Bedeutung, um nicht zu sagen, verhängnißvoll, daß derselbe in seinen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen gleich Anfangs von dem Engländer Hume sehr stark beeinflußt wurde. Es ist bekannt, wie Kant selbst im Jahre 1783 erzählt, daß David Hume es gewesen, welcher vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer bei ihm unterbrochen und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung (nämlich: die kritische) gegeben habe (III, 9). Es war die Bearbeitung der Causalitätsidee durch den Engländer, deren Ausgang und Resultat diese Wirkung bei dem deutschen Philosophen hervorbrachte. Kant's darauf bezügliche Mittheilungen in der Einleitung zu den Prolegomenen lassen uns einen tiefen und vollkommen klaren Blick thun in das Verständniß, welches er von Hume's Untersuchung sich angeeignet und welchen Boden

dasselbe ihm zur Bearbeitung und Bebauung anwies. „Hume ging hauptsächlich, so schreibt Kant, von einem einzigen aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung u. s. w.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, daß etwas so beschaffen seyn könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse, denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sey, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch seyn müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, da sie ihn fälschlich für ihr eigenes Kind halte, da er doch nichts anderes als ein Bastard der Einbildungskraft sey, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen auch selbst nur im Allgemeinen zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen seyn würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und es könne auch keine geben."*)

Nach dieser Darstellung hatte Hume's Untersuchung ein dreifaches Resultat, welches für Kant's Bemühung „im Felde

*) III, 6. Vergleiche die ähnlichen Aeußerungen II, 586 u. 587; II, 589 fg. Es handelt sich hier nicht um eine genaue Feststellung von Hume's Ansichten selbst, sondern nur um Kant's Verständniß derselben. Wir können uns daher der Mühe überheben, dieses auf seine objective Richtigkeit näher zu untersuchen.

der speculativen Philosophie" entscheidend wurde. Der scharfsinnige Engländer bewies 1) es sey der Vernunft gänzlich unmöglich, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung als eine nothwendige oder die allgemeine Gültigkeit des Causalitätsgesetzes „a priori und aus Begriffen" darzuthun. Hieraus schloß er 2) daß die Causalitätsidee kein apriorisches Besitzthum der Vernunft sey, sondern „der Erfahrung" entstamme und daß demzufolge das Causalitätsgesetz nur auf „Gewohnheit", nicht auf „objectiver" d. i. in der Natur der Dinge begründeter Nothwendigkeit beruhe. Aber Hume gab diesem Schlusse noch eine viel allgemeinere Bedeutung. Er folgerte 3) die Vernunft habe überhaupt keine Erkenntnisse (Begriffe) a priori, sondern alle ihre Begriffe seyen lediglich empirische, — eine Behauptung, durch welche, wenn sie wahr wäre, Kant die Metaphysik für alle Zukunft vernichtet sah, obgleich Hume nach Kant's Bemerkung „eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik nannte und ihr einen hohen Werth beilegte" (III, 6. Anmerkung).

Kant erklärt, er „sey weit entfernt gewesen, Hume in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben" (III, 9) und den Beweis dafür liefert, denke ich, mehr als alles andere die bewunderungswürdige Ausdauer, mit welcher er seit dem Jahre 1770 bis in sein höchstes Alter an der Widerlegung des Endresultates der Hume'schen Forschung, nämlich der Vernichtung der objectiven und allgemeinen Gültigkeit des Causalitätsgesetzes, gearbeitet hat. Allein wenn Kant den Skepticismus Hume's auch ablehnte und seinen ganzen Scharfsinn aufbot, um ihn aus dem Felde zu schlagen, so ist nichts desto weniger eine ganz andere die Frage, ob jener nicht doch von Hume das Ziel und die Richtung für seine Untersuchungen sich habe anweisen lassen. Man hat gar nicht nöthig, die Wahrheit der Kantischen Erklärung, welche ja ohnehin aus Kant's kritischen Schriften offen zu Tage tritt, irgendwie anzuzweifeln, um die zuletzt aufgeworfene Frage mit einem entschiedenen Ja zu beantworten.

Bei Hume's Untersuchung der Causalitätsidee handelte es sich, wie Kant selbst hervorhebt, nur um „den Ursprung der-

selben, nicht um ihre Unentbehrlichkeit im Gebrauche" (III, 8). Hierbei schwebte dem englischen Philosophen von vornherein aber nur eine doppelte, scharf umgränzte Möglichkeit vor Augen. Entweder, meinte er, sey die Causalitätsidee ein Begriff a priori, der unabhängig von aller Erfahrung der Vernunft immanent sey, oder er habe seinen Ursprung in der Erfahrung und zwar in einer Erfahrung, deren Begriff so gefaßt war, daß sie als eine Quelle von unbedingten und allgemein gültigen Erkenntnissen nicht konnte anerkannt werden. Beide Voraussetzungen Hume's acceptirte Kant ohne alle Prüfung in ihrem vollen Umfange. Die Erfahrung ist auch dem deutschen Philosophen zwar eine Quelle von (realen) Erkenntnissen, aber nur von solchen, denen die Eigenschaften der Nothwendigkeit oder Unbedingtheit und der Allgemeinheit nicht zukommen. Kant wird nicht müde, diese Ansicht von der Erfahrung immer wieder von neuem einzuschärfen und das in einer Form, aus welcher hervorgeht, daß er einen Zweifel an der Richtigkeit derselben zu den Unmöglichkeiten zählt. „Erfahrung, schreibt er, ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sey, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders seyn müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt als befriedigt" (II, 17. Vergl. III, 54 und unzählige andere Stellen). Bei dieser Beschaffenheit der Erfahrung und der aus ihr stammenden Erkenntnisse bleibt nun nach Kant's Ansicht für den Philosophen keine andere Wahl, als entweder mit Hume dem Skepticismus sich in die Arme zu werfen, also „das Schiff (der

Wissenschaft) mit jenem auf den Strand zu setzen, da es denn liegen und verfaulen mag" (III, 11 u. 12), oder den Ursprung der Causalitätsidee aus Erfahrung zu bestreiten und die Vernunft als die Quelle nachzuweisen, aus welcher dieselbe rein a priori, d. i. völlig unabhängig von aller Erfahrung, lebendig geboren wird. Und das wird nach den oben erwähnten von Kant gemachten Voraussetzungen nicht bloß von dem Causalitätsgesetze, sondern überhaupt von all' und jeder Erkenntniß gelten müssen, die sich als eine in der That nothwendige und allgemein gültige vor dem Denkgeiste des Menschen legitimiren soll. „Solche allgemeine Erkenntnisse, heißt es demzufolge bei Kant, die zugleich den Character der innern Nothwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig für sich selbst klar und gewiß seyn; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori, da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird" (II, 17).

Dieses Geleise, in welches Kant's erkenntnißtheoretische Untersuchungen durch Hume's Einfluß geleitet wurden, war dem Zwecke derselben, nämlich „das beschwerlichste aller Geschäfte, das der Selbsterkenntniß auf's Neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der die Vernunft bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaaßungen (derselben) nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne" (II, 7 u. 8), keineswegs günstig. Wer das verschlungene Gewebe der menschlichen Erkenntniß entwirren und wer namentlich den verborgenen Ursprung derselben entdecken und klarstellen will, der darf sich dabei den Weg nicht zeigen lassen von einem Erfahrungsbegriffe, den er nicht untersucht hat und dessen einzelne Elemente er nicht mit aller Bestimmtheit angeben kann. Was alles die Erfahrung zu leisten vermag, welche Eigenschaften in unsere Erkenntnisse aus ihr hinüberfließen können, das kann jedenfalls nicht a priori, auch nicht durch eine oberflächliche Betrachtung der Erfahrung, sondern nur durch eine mit größter

Sorgfalt geführte Untersuchung, wie Erfahrung in dem denkenden Menschen überhaupt zu Stande kommt, ausgemacht werden. Die Erfahrung, meint der geniale Anton Günther, will erfahren seyn. Allein dieser für den Philosophen so beherzigenswerthen Weisung ist Kant niemals nachgekommen; er hat die zu ihrer Erfüllung unerläßlichen Untersuchungen kaum mit einem Finger angerührt. In einer wenigstens einigermaßen eingehenden Weise bespricht Kant den schwierigen Gegenstand unseres Wissens nur in den Prolegomenen § 18 fg., aber wie wenig er auch hier zur Klarheit und zu einer gründlichen Behandlung desselben vordringt, leuchtet allein schon daraus hervor, daß er dasjenige, was er bis dahin stets „Erfahrung" genannt und dem er die Erzeugung nothwendiger und allgemein gültiger Erkenntnisse gänzlich abgesprochen hatte, jetzt mit einem Mal als „Wahrnehmung" bezeichnet und diese „der Erfahrung" als einer Quelle nothwendiger und allgemein gültiger Erkenntnisse entgegenstellt.*) Diese Umkehrung des von ihm acceptirten und lange angewandten Sprachgebrauchs ist kein Beweis dafür, daß Kant mit seinem Begriffe der Erfahrung eine klare und deutliche Vorstellung verband, denn wahr ist und bleibt das Wort des Cartesius: Quo melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam (Epist. I, 5). Mehr noch geht die Berechtigung unseres Vorwurfs aus der Auseinandersetzung hervor, durch welche Kant seine Auffassung von Wahrnehmung und Erfahrung in dem zuletzt erwähnten Sinne an dem angeführten Orte darlegt. Das Wesentliche derselben besteht in Folgendem.

„Erfahrung ist ein Product der Sinne und des Verstandes. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt bin,

---

*) Man vergleiche z. B. mit den früher angeführten grade entgegengesetzt lautenden Aussprüchen Sätze wie folgende: „Die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils bedeutet nichts anderes als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben" (III, 58). Oder: „Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subject oder seinen damaligen Zustand ein" (III, 60).

d. i. Wahrnehmung (perceptio), die bloß den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen (das bloß dem Verstande zukommt). Dieses Urtheilen kann nun zwiefach seyn: erstlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewußtseyn meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtseyn überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist bloß ein Wahrnehmungsurtheil und hat sofern nur subjective Gültigkeit, es ist bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtseyn vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um derentwillen es allein objectiv gültig und Erfahrung seyn kann." Vielmehr „muß, falls aus Wahrnehmung Erfahrung werden soll, die gegebene Anschauung unter einen Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtseyn der letzteren in einem Bewußtseyn überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori, welcher nichts thut, als bloß einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann" (III, 60 fg.). Wie diese allgemeine Exposition über den Unterschied von Erfahrung und Wahrnehmung gemeint sey, wird recht deutlich durch ein Beispiel, das Kant selbst in unmittelbarem Zusammenhange mit jener anführt. „Wenn die Sonne, sagt er, den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein bloßes Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere (mögen es) auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig ver-

knüpft und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt" (III, 62 Anm.).

Man mag über die hier entwickelten Ansichten urtheilen wie man will, jedenfalls wird zugegeben werden müssen, daß dieselben nur sehr wenig auf die betreffenden Gegenstände selbst eingehen, ja dieselben nur obenhin mit wenigen Strichen berühren. Schon das, was Kant in den vorher ausgehobenen Aussprüchen als „Wahrnehmung" der „Erfahrung" gegenüber stellt, ist ohne allen Zweifel das Resultat eines in dem Menschen sich vollziehenden Processes, der sich in einer Reihe von Momenten abschließt. Diese müssen sämmtlich in größter Genauigkeit erforscht und festgestellt seyn, bevor sich über das aus ihrem Zusammenwirken resultirende Ergebniß: die Wahrnehmung, ein gewichtiges und gründliches Wort sagen läßt. Der Nachtheil, den die Unterlassung dieser Untersuchungen von Seiten Kant's im Gefolge hat, gibt sich denn auch in seiner Begriffsbestimmung der Wahrnehmung sofort und unmittelbar zu erkennen. Wahrnehmung ist ihm identisch mit Anschauung, deren ich mir bewußt bin; nichts desto weniger gehört sie bloß den Sinnen an. Aber wie? Gibt es denn nicht auch unbewußte Wahrnehmungen? Werden nicht auch von den Thieren die äußeren, sie umgebenden und auf ihre Sinne einwirkenden Gegenstände wahrgenommen? Sind aber auch diese ihrer Wahrnehmungen als solcher sich bewußt? Ja gibt es nicht selbst in dem Menschen Wahrnehmungen zweierlei Art, bewußte und unbewußte? Und wenn dieses unwidersprechlich der Fall ist, wie durch den Wechsel von wachem und Traumleben bewiesen wird, — ist dann so ohne weiteres einleuchtend, daß beiderlei Arten von Wahrnehmungen bloß „den Sinnen angehören"? Zugegeben, daß die unbewußten Wahrnehmungen in der That lediglich Producte der Sinnenthätigkeit sind, folgt daraus auch schon, daß das Bewußtseyn, in welches viele jener Wahrnehmungen aufgenommen werden, ebenfalls bloß den Sinnen entstammt? Man sieht leicht, daß sich einem Jeden, der auch nur die „Wahrnehmung" nach allen Richtungen

zu ergründen bemüht ist, eine ganze Reihe von Fragen entgegenwirft, deren exacter Untersuchung und Beantwortung er bei Kant schwerlich irgendwo begegnen wird. Wie steht es aber erst mit den von Kant angenommenen sogenannten reinen Verstandesbegriffen oder Begriffen a priori? Sind seine Nachforschungen in Beziehung auf diese etwa tiefer eindringend, befriedigender? Hat er, worauf vor allem andern alles ankommt, die Existenz der Begriffe a priori in dem Sinne, wie er sie angenommen, wissenschaftlich und unbezweifelbar dargethan? Ist die Annahme derselben bei Kant nichts als das Resultat einer systematischen, mit größter Sorgfalt und Vorurtheilslosigkeit durchgeführten Untersuchung, so daß die von ihm selbst irgendwo geäußerte Befürchtung: „Was Schlimmeres könnte meinen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe noch geben könne", in der That, wie Kant sich einreden will, gegenstandslos ist und ohne allen Zweifel niemals sich erfüllen wird? (VIII, 116.) Ueber diese und ähnliche Fragen, welche die von uns nicht erst seit gestern gehegten starken Bedenken gegen die fundamentalsten Punkte der Kantischen Philosophie zum Ausdrucke bringen, werden sich uns die rechten Aufschlüsse ergeben, wenn wir der Besprechung einer neuen Voraussetzung uns zuwenden, die Kant seinen erkenntnißtheoretischen Forschungen ebenfalls ohne vorherige Prüfung zu Grunde legte, und welche dieselben, wie wir sehen werden, mehr als jede andere in Verwirrung brachte.

3. Eine der wesentlichsten, unentbehrlichsten Stützen, von der Kant's kritisches Lehrgebäude getragen wird, ist die Behauptung, daß in aller realen Erkenntniß zwei Elemente von einander zu unterscheiden seyen: der Inhalt oder die Materie (der Stoff) und die Form derselben. „Da wir oben schon, schreibt Kant, den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst

widersprechend ist. Was aber das Erkenntniß der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist ebenso klar: daß eine Logik, soferne sie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse" (II, 62). Und wenige Seiten nachher: „In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand (sowie oben in der transscendentalen Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Theil des Denkens aus unserm Erkenntnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntniß aber beruht darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seyen, worauf jene angewandt werden könne.*) Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniß an Objecten und sie bleibt alsdann völlig leer" (II, 64 u. 65). Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Bestimmungen so allgemein, wie sie in dem Obigen von Kant hingestellt sind, volle Wahrheit ausdrücken. Jede Erkenntniß, die wirklich Erkenntniß seyn soll, muß einen Inhalt haben, eine Materie oder ein Object, welches erkannt wird. Andererseits ist aber auch der Inhalt einer Erkenntniß als solcher nicht die Form derselben, vielmehr besteht letztere in der eigenthümlichen Thätigkeit, mit welcher das erkennende Subject jenen Inhalt erfaßt und ergreift und durch welche erst Erkenntniß, sey es in Gestalt der Anschauung, der Vorstellung, des Begriffs, der Idee oder in welcher auch immer, zu Stande kommt. Bei dieser Sachlage kann nun von Jemand, der den Ursprung unserer mannigfaltigen Erkenntnisse auszumitteln sich zur Aufgabe setzt, die doppelte Frage nicht umgangen werden: woher stammt der Inhalt unserer Erkenntnisse? woher ihre Form? Auch Kant hat diese Fragen nicht umgangen und die Antworten, welche er auf dieselben ertheilt, bilden den Kern seiner ganzen Erkenntnißtheorie.

Wie früher hervorgehoben, nahm Kant in dem Menschen zwei Erkenntnißvermögen an: Sinnlichkeit und Verstand. Dieselben sind zwar, wie ebenfalls schon dargethan, für ihre Wirk-

*) Im Texte steht „können", was offenbar falsch ist und „könne" heißen muß.

samkeit in einer Beziehung gegenseitig von einander abhängig und auf einander angewiesen, nämlich in der, daß nur durch ihr Zusammenwirken oder nach Kantischem Ausdrucke: durch ihre Vereinigung Erkenntniß entspringen kann. Aber dieses gegenseitige Aufeinander-Angewiesenseyn ist doch ein anderes für den Verstand in Rücksicht auf die Sinnlichkeit und ein anderes für diese in Rücksicht auf jenen. Der Verstand ist von der Sinnlichkeit abhängig in Beziehung auf allen Inhalt der Erkenntniß, denn nur die Sinnlichkeit ist die Quelle, aus welcher dem Verstande das Material für seine Erkenntnisse zufließt. Der Verstand als Erkenntnißvermögen ist nach Kant an sich leer, wofern der Ausdruck von den Objecten oder dem Inhalte des Erkennens verstanden wird. Zwar ist der Verstand, einmal in Wirksamkeit versetzt, sehr productiv, aber seine Productivität bezieht sich immer und ausschließlich auf die Form, nie auf die Materie seiner Erkenntnisse. Und selbst jene vermag der Verstand nur dann aus seinem Schooße zu erzeugen, wenn ihm aus den Sinnen ein Inhalt für's Erkennen dargeboten wird und er dadurch Gelegenheit erhält, von den von ihm selbst erzeugten Erkenntnißformen Gebrauch zu machen. So wenig aber der Verstand als Denk-, so wenig ist andererseits auch die Sinnlichkeit als Anschauungsvermögen schon ursprünglich im Besitze eines Objectes oder Inhaltes, welcher ihr die Möglichkeit darböte, von den Formen ihrer Anschauung irgendwelche Anwendung zu machen oder sie zur Ausprägung wirklicher, inhaltsvoller Anschauungen zu verwerthen. Denn auch die Sinnlichkeit ist nach Kant's Ansicht an sich leer, d. i. ohne jeden Inhalt. So wie demnach die Sinnlichkeit den letztern dem Verstande zum Zwecke des Denkens übermittelt, so wird derselbe ihr selbst wieder von einer andern Seite zum Zwecke des Anschauens müssen übergeben werden. Und diese ist nach Kant keine andere als die Welt der das anschauende und denkende Subject umgebenden (körperlichen oder materiellen) Gegenstände. Was diese Gegenstände an sich, d. i. unabhängig von unserm Anschauen und Denken derselben seyn mögen,

ist und bleibt bekanntlich nach der Meinung unseres Philosophen ebenso unbekannt, wie es unbekannt ist, was das anschauende und denkende Subject, oder was überhaupt irgend ein Ding an sich seyn mag. Kein Ding ist in seinem Ansich, d. i. in seiner reinen Objectivität ein Gegenstand unseres Anschauens oder Denkens, sondern zu uns gelangt ein jedes derselben nur in einer unlöslichen Verschmelzung mit mannigfachen aus der Sinnlichkeit und dem Verstande herstammenden subjectiven Zusätzen, wodurch die reine Objectivität des Dinges oder sein Ansich für unser Erkennen verloren geht und in demselben zur bloßen „Erscheinung" herabgedrückt wird. Aber so gewiß Kant die Unerkennbarkeit der Dinge an sich behauptete und von seinem Standpunkte aus behaupten mußte, ebenso gewiß war es ihm andererseits doch auch mit der Annahme von Dingen an sich als real existirender voller Ernst, aus dem einfachen Grunde, weil er dieselben bei seiner Auffassung von Verstand und Sinnlichkeit absolut nothwendig hatte. Zwar enthält, wie oft bemerkt worden, der Begriff des Dinges an sich in dem Zusammenhange der Kantischen Vorstellungen einen klaffenden Widerspruch in sich. Wird ja von Kant fort und fort einerseits seine gänzliche Unerkennbarkeit behauptet und andererseits ihm doch auch wieder Existenz und ein causales Verhalten zugesprochen. Hieraus wird erklärlich, wie Kant im Fortgange seines Philosophirens mit dem Begriffe des Dinges an sich arg in's Gedränge kam und wie es nicht selten den Anschein nimmt, als ob er denselben Preis zu geben entschlossen sey.*) Aber zu einem entscheidenden Schritte nach dieser Richtung hin kam Kant doch nicht; es war das seinem thatkräftigeren und consequenteren Nachfolger J. G. Fichte vorbehalten, der aber auch durch die Beseitigung des Dinges an sich Kant's halben Idealismus in einen ganzen oder

*) Man vergleiche z. B. Stellen wie folgende: „Es mag wohl etwas außer uns seyn, dem diese Erscheinung, die wir Materie nennen, correspondirt" (II, 307). Oder: „Nun kann man zwar einräumen, daß von unseren äußeren Anschauungen Etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns seyn mag, die Ursache sey" (II, 298). Der gesperrte Druck derjenigen Ausdrücke, auf die es ankommt, rührt von uns her.

nach Kantischer Bezeichnung den transscendentalen Idealismus Kant's in seinen subjectiven Idealismus um- und fortbildete. Kant behielt also die Dinge an sich selbst bei, so verloren der Posten auch ist, den sie in seinem Lehrgebäude einnehmen,*) und zu ihnen zählte er nun ebenfalls die Welt der materiellen Gegenstände, in deren Mitte der Mensch als anschauendes und denkendes Subject sich versetzt findet. Zwar sind jene Gegenstände nicht als „materielle" das Ding an sich, denn „die Materie (selbst) ist nichts anderes als eine bloße Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äußern Sinn nennt" (II, 307 u. a. v. a. O.). Aber eben „der unbekannte Gegenstand", den wir als einen materiellen anzuschauen genöthigt sind, ist das Ding an sich und als dieses ist er es auch und er ganz allein, welcher durch seine Einwirkung auf unsere Sinnlichkeit dieser unmittelbar allen Inhalt für ihre Anschauungen und dem Verstande mittelbar allen Inhalt für sein Denken überliefert. Die Wichtigkeit des Gegenstandes, bei dem wir hier stehen, läßt es geboten erscheinen, die Richtigkeit unserer Auffassung von Kant's Ansicht mit ein Paar diesem wörtlich entlehnten Stellen zu belegen. Kant schreibt:

„Man kann von den Begriffen a priori wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen,

---

*) So heißt es z. B. III, 124: „Es würde .... noch größere Ungereimtheit seyn, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen ... wollten." III, 128: „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können." III, 129: „— indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen oder nicht."

und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen" (II, 83 u. 84). In der gegen Eberhard gerichteten Schrift aus dem Jahre 1790 unter dem Titel: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", erzählt Kant, daß sein Gegner die Frage aufgeworfen: „Wer (was) der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen gebe?" und daß derselbe den Grund hierfür oder die die Empfindungen der Sinnlichkeit bewirkende Ursache in „den Dingen an sich" gefunden habe. Kant erklärt sich hiermit durchaus einverstanden, setzt aber, um seine Auffassung vollkommen deutlich auszusprechen, eine Einschränkung hinzu, die zugleich eine markirte Bestätigung des hier von uns verhandelten Gegenstandes ist. Er schreibt: „Das (von Eberhard Vorgebrachte) ist ja eben die beständige Behauptung der Kritik (d. r. Vern.), nur daß sie den Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniß haben können. Sie sagt: die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben."*)

Den vorstehenden Mittheilungen zufolge ist über jeden Zweifel erhaben, daß das einzige Object, der einzige Inhalt

*) I, 436. Sehr deutlich wird dasselbe noch durch manche Stellen bewiesen, in denen Kant darthut, daß sein Kriticismus mit der Annahme von „anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen" unverträglich sey. Vergl. I, 444 u. 445; I, 446. Eine wörtliche Bestätigung findet sich noch II, 162: „— wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) seyn mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnißsphäre."

oder Stoff, welcher dem Menschen zur Erkenntniß sey es vermittelst der Anschauung sey es vermittelst des Denkens gegeben ist, nach Kant in den Affectionen oder Eindrücken besteht, welche die den Menschen umgebenden Gegenstände auf seine Sinnlichkeit ausüben. Kant nennt diese Eindrücke gewöhnlich Empfindung, denn „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung".*) Die Empfindungen oder Sinnes-Eindrücke und sie ganz allein sind es daher auch, welche den Menschen in das Gebiet der Wirklichkeit einführen oder welche seinem Erkennen Realität verleihen; denn Realität ist immer und überall nur das, „was einer Empfindung überhaupt correspondirt" (II, 126 u. II, 146). Kant spricht dieß von seinem Standpunkte aus eben so richtig als präcis in dem Satze aus: „Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse" (II, 239 Anm.). In Beziehung auf den Inhalt, das Object, die Realität oder die Gegenstände unseres Erkennens hat Kant demnach einen Sensualismus vertreten, als welchen einen schrofferen auszubilden geradezu unmöglich ist; von ihm gilt in der erwähnten Richtung ohne jede Ausnahme und ganz unbedingt das Wort: nihil est in intellectu, quod antea non fuit in sensu, — kein Wunder, daß Kant's Wissenschaft für die Erkenntniß übersinnlicher Dinge schlechterdings keinen Raum mehr bot (I, 469. 505. 535). Wichtiger für unseren Zweck als diese aus Kant's Bestimmung des Inhaltes unseres Erkennens fließende Folgerung ist aber die andere mit jener ebenfalls unmittelbar und unzertrennlich zusammenhängende Thatsache, daß die alte, von dem gewöhnlichen Bewußtseyn an den Gegenständen unseres Erkennens gemachte Unterscheidung nach Seyn und Erscheinung, Substanz und Accidenz,

*) II, 31. Kant setzt „Empfindung" und „Eindruck" auch ausdrücklich identisch. So heißt es z. B. I, 496: „Das Empirische in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck (impressio), ist die Materie der Anschauung."

Ursache und Wirkung, Ding (Träger, Substrat) und Eigenschaft u. s. w. bei Kant in Wegfall kam, wenigstens in dem Sinne in Wegfall kam, wie sie von dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschen von jeher ist verstanden worden. Zwar ist auch bei dem Urheber des Kriticismus nach wie vor noch von Substanzen und ihren Accidenzien, von Ursachen und ihren Wirkungen u. s. w. die Rede, aber nur die Worte sind dieselben geblieben, ihre Bedeutung ist eine von derjenigen, die ihnen von dem gewöhnlichen Bewußtseyn beigelegt wird, gänzlich verschiedene. Denn das gewöhnliche Bewußtseyn setzt zwischen den Substanzen und ihren Accidenzien, den Ursachen und ihren Wirkungen u. s. w. eine *qualitative* oder *wesentliche* Verschiedenheit; jene fallen in das Gebiet *des realen Seyns*, diese in das *der formalen Erscheinung*; jene allein sind, mit *Paulsen* zu reden, die „*eigentliche Wirklichkeit*", oder mit *Plato*, das ὄντως ὄν, an welchem „sich diese als Ereignisse begeben". Diese Unterscheidung in und an den Dingen als Gegenständen unseres Erkennens wird von Kant gänzlich ausgelöscht, ihm bleibt für unser Erkennen überall nichts als bloße Erscheinung übrig; auch die Substanz und die Ursache ist ihm eine solche. Daher können wir nur einer *Erscheinung* den Namen Substanz geben und zwar nur darum, weil „wir ihr Daseyn zu aller Zeit voraussetzen" (II, 159). Der Satz, daß die Substanz beharrlich sey, ist tautologisch. Denn bloß „diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die *Erscheinung* die Kategorie der Substanz anwenden" (II, 158). Ebenso ist nach Kant „der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der *Erscheinungen*, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit".*) Kant läßt demnach in der That, wie *Paulsen* ganz richtig bemerkt, nicht in Zweifel darüber, daß „Substanz nicht ein für sich existirendes Wirkliche" und daß Causalität ebenso wenig ein

*) II, 170. In dieser und der vorher angeführten Stelle ist das Wort: „Erscheinung" von uns durch gesperrten Druck hervorgehoben worden.

solches, sondern daß jene wie diese nichts als „eine Gruppirungsform“ oder „ein Gesetz der Anordnung des Wirklichen“, d. i. der Erscheinungen „in unserer Vorstellung“ bedeute. Aber da wird denn auch, denke ich, von Kant's Philosophie gelten, was der Wiener Philosoph A. Günther gegen seinen Zeitgenossen J. H. Fichte schon im Jahre 1829 niedergeschrieben in den Worten: „Wer immer nur Erscheinung aus Erscheinung begreift, der hat den Sättigungspunkt für die Begreiflichkeit noch nicht erkannt, — der in dem Seyn und seiner Qualität verborgen liegt und welcher sich durch die Erscheinung erst in die Selbstoffenbarung übersetzt.“*) Freilich, kann man fragen, läßt sich denn auch selbst Kant's Kriticismus gegenüber die alte Unterscheidung von Seyn und Erscheinen, Substanz und Accidenz u.s.w. noch aufrecht halten? Und wenn dieses, ist die Erkenntnißfähigkeit des Menschen nicht bloß, wie Kant will, auf das Gebiet der Erscheinung eingeschränkt, sondern sind ihre Schwingen stark und elastisch genug, um sie über diese hinaus zu tragen und die Sphäre des realen den Erscheinungen zu Grunde liegenden Seyns mit Sicherheit erreichen zu lassen? Sollte aber das eine wie das andere der Fall seyn, wie wird der Weg gefunden werden, den der Philosoph einzuschlagen hat, um das große

*) „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums.“ 1. Aufl. Wien 1828 u. 1829. II, 8. 2. Aufl. 1848. II, 8. Es versteht sich für jeden Kundigen von selbst, daß kein Philosoph in Zukunft sich mehr Hoffnung machen kann, sein Lehrgebäude, welchen Anblick es auch gewähren mag, zur allgemeinen Anerkennung in den Kreisen der Gelehrten zu bringen, wofern er dasselbe nicht über einer vollständig und systematisch ausgebildeten Erkenntnißtheorie als seinem Fundamente errichtet. Daher ist ein Zurückgehen auf Kant und ein fortgesetztes Berücksichtigen seiner erkenntnißtheoretischen Untersuchungen durchaus geboten. Aber in dem Enthusiasmus für Kant auch so weit sich versteigen, daß versichert wird, Kant habe ein- für allemal den Grund gelegt, über dem die Philosophie der Zukunft sich zu erbauen habe, wie unsere modernen Kantianer es machen, kann doch nur derjenige, welcher gegen die großen Mängel und Fehler von Kant's theoretischer Philosophie völlig blind ist, und andererseits von den Leistungen keine Kenntniß nimmt, durch welche Männer wie Günther und seine Schüler Kant's Forschungen längst ergänzt, berichtigt oder auch ihre Resultate als unhaltbar nachgewiesen haben.

Ziel in der einen und andern Richtung endlich einmal nicht scheinbar sondern wirklich und zuverlässig zu erreichen? Uns ist dieser Weg durch das Vorhergehende genau gewiesen. Er heißt: Kritik der Kant'schen Erkenntnißtheorie, vor allem bezüglich des Inhaltes oder der Materie, welche Kant als den Gegenstand unseres Erkennens glaubte ansetzen zu müssen. Hiermit werden wir uns zunächst beschäftigen.

4. Daß der Mensch als denkendes Subject in „dem rohen Stoff sinnlicher Eindrücke" einen großen Theil desjenigen Materials besitzt, den er „zu einer Erkenntniß der Gegenstände verarbeitet", — daran ist in der That, wie Kant behauptet, gar kein Zweifel. Ja noch mehr. Auch darin wird man dem Königsberger Philosophen nur Recht geben können, daß „alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung", d. i. mit der Reception sinnlicher Eindrücke „anfange", denn „wodurch sollte, so fragen auch wir mit Kant, das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren ... und unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen?" (II, 695.) Allein eine ganz andere Frage ist die, ob die sinnlichen Eindrücke, was Kant ebenfalls will, wie der erste so auch der einzige Stoff sind, der sich dem Menschen zur Verarbeitung in Erkenntnisse darbietet, oder ob umgekehrt das Erkenntnißvermögen, einmal durch Sinnes-Eindrücke in Anregung gebracht, im Fortgange seiner Bethätigung auch ein Erkenntniß-Material finde, welches ihm nicht durch die Sinne, ja überhaupt nicht von außen zugeflossen, sondern welches lediglich aus dem erkennenden (denkenden) Subjecte selbst stamme, so daß Kant schon gleich an der Schwelle seiner Philosophie in einen der größten und verhängnißvollsten Irrthümer gerathen mit der Behauptung, daß „die Materie aller Erscheinung" d. i. Erkenntniß „nur a posteriori gegeben" seyn könne (II, 32), wohingegen a priori allein die Form des Anschauens und Denkens eines Gegenstandes überhaupt möglich sey (II, 55 u. 56). Um über diese wichtige Frage ein begründetes Urtheil zu gewinnen, müssen wir, was Kant so gut wie gänzlich unterlassen hat, den

im Innern des Menschen sich vollziehenden Proceß darlegen, welcher mit der Erregung seiner Sinne durch Einwirkung äußerer Gegenstände auf ihn anfängt und in der Erkenntniß der letztern sein Ziel und Ende findet.

Der Mensch erfährt durch die ihn umgebenden Gegenstände fortwährend Einwirkungen der mannichfaltigsten Art auf seine äußeren Sinnesorgane. Die Aetherwellen dringen an sein Auge, die Luftwellen an sein Ohr, wo er geht und steht, wirken die Gegenstände durch unmittelbare Berührung auf seinen Tastsinn u. s. w. Aber alle diese Einwirkungen oder Reize bleiben in den äußeren Organen, so zu sagen, nicht haften, sondern sie werden durch die mit der Innenseite dieser Organe in Verbindung stehenden sensiblen Nerven nach dem Innern des Organismus hingeleitet in das Centrum des sinnlichen subjectiven Lebens, das Gehirn. Die Affectionen der Sinnesorgane afficiren demnach auch das Gehirn; die Eindrücke auf jene strömen in dieses gleichsam über. Was sind nun aber diese Affectionen oder Eindrücke des Gehirns?

Offenbar sind sie als solche nicht das Gehirn selbst, denn sie sind ja nur gewisse Zustände, näher bestimmte Bewegungen der Massentheilchen oder Atome desselben. Von den auf uns einwirkenden Gegenständen der Außenwelt lösen sich nicht, wie manche ältere Philosophen, unter diesen nach dem Berichte Plato's z. B. die Sophisten unter Berufung auf Empedokles geglaubt haben, kleine Theile ab, die in unsern Organismus, namentlich in das Gehirn, eindringen; noch weniger gruppiren sich diese fingirten Ablösungen in dem Gehirne zu einem Bilde des einwirkenden Gegenstandes, mit dessen Hülfe das Sinnensubject letztern sich zur Anschauung und Erkenntniß brächte.*) Eine Vereinigung der äußeren Gegenstände mit dem

*) Meno 9, 76. Hier wird von Meno dem Sokrates zugegeben, daß der Sophist Gorgias und dessen Schüler, zu denen auch Meno gehört, *ἀποῤῥοάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλέα* annehmen, und darauf wird von Sokrates unter Zustimmung des Meno von der Farbe folgende Definition aufgestellt: *ἔστι γὰρ χρόα ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.*

Sinnensubjecte behufs Bildung seiner Empfindungen und Vorstellungen findet in keiner Weise statt, selbst nicht bei denjenigen Sinnen, welche, um eine Empfindung zu veranlassen, mit dem Gegenstande des Empfindens in unmittelbare Berührung treten müssen, wie der Geschmacks- und Geruchssinn. Denn auch hier dient die Berührung nur dazu, um in dem Gehirne, diesem Focus alles subjectiven sinnlichen Lebens, gewisse Bewegungsvorgänge zu erregen, auf deren Veranlassung dann von jenem die betreffende Empfindung erzeugt oder gebildet wird. Es ist einer der schönsten Triumphe der Physiologie der neuern Zeit, die Richtigkeit dieser Behauptungen zu vollkommner Evidenz erhoben und dadurch die sicherste Grundlage geschaffen zu haben, auf welcher sich wenigstens nach einer Seite hin die Qualität unserer sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt mit aller nur denkbaren Zuverlässigkeit bestimmen läßt. „Erzitterungen der Materie — schreibt Carl von Voit — nämlich des den unermeßlichen Weltenraum erfüllenden Aethers und der wägbaren Theilchen, treffen unseren Körper und setzen dort für bestimmte Formen jener Bewegungen besonders eingerichtete Organe, die verschiedenen Sinnesorgane, in Mitbewegung, ähnlich wie die Windstöße die Saiten einer Aeolsharfe in Schwingungen versetzen und die Lichtwellen die Silbersalze auf einer photographischen Platte zerlegen. Die Bewegung des Sinnesorganes pflanzt sich mit der Schnelligkeit einer Botschaft tragenden Brieftaube durch den verbindenden Nerven hindurch nach bestimmten Theilen des Gehirnes fort, wo nach allen den rein physikalischen Bewegungsvorgängen eine neue Erscheinung, der erste psychische Act, die Empfindung, ausgelöst wird." *) Also: „rein physikalische Bewegungsvorgänge" sind es, welche in den Sinnensubjecten Empfindungen und Vorstellungen veranlassen, — eine Thatsache, als deren unmittelbare und unvermeidliche Consequenz die wichtige Lehre sich ergibt, daß die Qualitäten aller unserer sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen zum weit-

*) Carl von Voit: „Ueber die Entwicklung der Erkenntniß." Rectoratsrede. München, 1879. S. 5.

bei den Pflegern der Wissenschaft nach Kant mit vereinzelten Ausnahmen, wie der zwar geist- und kenntnißreiche aber in mancher Beziehung höchst einseitige und vorurtheilsvolle Schopenhauer eine solche bildet, wieder allgemeine Anerkennung gefunden hat.*) Aber selbst die Behauptung der Idealität oder reinen Subjectivität des Raumes und der Zeit und in Folge dessen auch der primären (zeiträumlichen) Eigenschaften der Dinge konnte der Wissenschaft, welche Kant in's Leben gerufen und zum großen Theil selbst ausgebildet hatte, auf die Dauer unmöglich genügen. Sie führte nothwendigerweise noch weiter und konnte nur in der Läugnung der Objectivität der Gegenstände der Außenwelt und in der Behauptung derselben als bloßer Phantasmagorieen der sie vorstellenden und denkenden Subjecte ihren naturgemäßen Abschluß finden. Und dieser Abschluß wurde ihr zum Theil schon

*) Wie leicht Schopenhauer die für seine Ansichten von ihm vorgebrachten Argumentationen für „ganz sichere Beweise" derselben ansieht, erhellt u. a. aus folgendem Raisonnement über die Idealität des Raumes. Er schreibt: „Der einleuchtendste und zugleich einfachste Beweis der Idealität des Raumes ist, daß wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Blos ausleeren können wir ihn. Alles, Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verschwinden lassen, können uns auch sehr wohl vorstellen, der Raum zwischen den Fixsternen sey absolut leer, und dgl. m. Nur den Raum selbst können wir auf keine Weise los werden. Was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen, er ist da und hat nirgends ein Ende; denn er liegt allem unserm Vorstellen zu Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dies beweist ganz sicher, daß er unserm Intellect selbst angehört, ein integrirender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches danach die bunte Objectenwelt aufgetragen wird, liefert" (S. W. VI, 46). Das hier Berichtete ist Thatsache; wir können den Raum im Gedanken „ausleeren", nicht wie alles andere „aufheben". Aber ist auch die Deutung dieser Thatsache durch Schopenhauer die richtige? Man sollte doch sagen, daß, wenn der Intellect alles außer dem Raume, also auch sich selbst, im Gedanken aufheben kann, eben dieses der sprechendste Beweis dafür sey, daß wohl die Vorstellung des Raumes — wie sich von selbst versteht — nicht aber das Object dieser Vorstellung, der Raum als solcher, dem Intellect selbst angehören sondern außer ihm existiren müsse. Und eine solche auf den ersten Blick als hinfällig sich aufdrängende Erklärung wird von Schopenhauer zu einem ganz sichern Beweise aufgebläht! Wenn das nicht die Leser zum Besten halten heißt, dann weiß ich nicht, was man sich unter diesem Ausdrucke überhaupt noch denken könnte.

durch Kant selbst, vollständig aber erst durch seinen großen Schüler und den Vollender seines Werkes, J. G. Fichte, gegeben.*)

Der Physiologie der neueren Zeit läßt sich nur zu großem Ruhme nachsagen, daß sie sich vor den kantischen Uebertreibungen und fichteschen Extravaganzen vollständig bewahrt hat. Sie behauptet auf Grund der Thatsache, daß das Gehirn mit den Gegenständen der Außenwelt nur durch die in jenem von diesen erregten Erzitterungen oder Bewegungsvorgänge in Beziehung und Wechselwirkung steht, zwar die Subjectivität fast aller Qualitäten unserer Sinnes-Empfindungen und Vorstellungen, aber sie behauptet nicht mit dem kritisch-subjectiven Idealismus eines Kant-Fichte die Subjectivität dieser Empfindungen und Vorstellungen selbst. Denn nach ihr haben unsere auf Grund der eben erwähnten Erzitterungen des Gehirns gebildeten Empfindungen und Vorstellungen in der That ihr reales Object außerhalb dem empfindenden und vorstellenden Subjecte in den Gegenständen der Außenwelt; es ist die Materie und ihre Bewegung. „Wir glauben zwar, schreibt Voit, die Dinge an sich wahrzunehmen, aber das ist ja gar nicht der Fall, sondern es versetzen nur gewisse von den Dingen ausgehende Bewegungen Theile unseres Körpers in Erschütterungen, welche nach bestimmten Stellen des Gehirns getragen, dorten einen Bewegungsvorgang auslösen, der zur Empfindung führt." Und hierauf fährt Voit fort: „Die Meisten verwechseln diese Reaction des Gehirns mit ihrer Ursache, und denken sich im äußeren Raume das Licht glänzen oder die Töne klingen. Außerhalb von uns giebt es aber nichts weiter als die den Weltenraum mehr oder weniger dicht erfüllenden Atome der Materie, die sich in Ruhe oder in Bewegung befinden; also kein Licht und keine Farbe, kein Laut und kein Ton, keine Wärme oder Kälte, so wenig wie Schmerz, sondern nur gleichgültige Bewegungen der Materie. Mit den empfindenden Wesen werden auch Licht und

*) Wir sagen: „zum Theil durch Kant selbst", insofern nämlich, als, wie im Obigen vorkam, diesem die objective Existenz der Gegenstände der Außenwelt als Dinge an sich selbst wenigstens schon unsicher wurde.

Ton begraben, und wenn einmal ein Zeitpunkt eintreten sollte, wo alle lebendige Kraft auf dem Erdballe in Spannkraft gefesselt ist, dann ist der Bewegung der Materie Stillstand geboten, und ein mit allen Sinneswerkzeugen ausgerüsteter Mensch würde, wenn er unter solchen Umständen zu leben vermöchte, nichts mehr von der Außenwelt wahrnehmen" (Voit a. a. O. S. 7 u. 8).

Nach den so eben dargelegten und unzweifelhaft feststehenden Ergebnissen der neueren Wissenschaft läßt sich in dem unermeßlichen Naturganzen leicht und ungezwungen im allgemeinen ein Dreifaches unterscheiden: Materie in der Form von Atomen, physikalische oder mechanische Bewegungen der Atome und Sinnensubjecte, welche durch Einwirkung der bewegten Atome auf ihren Organismus ebenfalls in bestimmte Bewegungen versetzt werden und auf Veranlassung dieser zu Empfindungen und Vorstellungen der äußeren Gegenstände sich erheben. Mit den sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen in Menschen und Thieren tritt demnach in der Natur etwas auf, was in der ganzen Unermeßlichkeit ihres Umfanges außer dem Bereiche der Sinnensubjecte nicht zu finden ist, ja mit dem sich hier schlechterdings nichts auch nur vergleichen läßt. Zwar haben die Erzitterungen der sensiblen Nerven und des Gehirns der Sinnensubjecte mit denen der Dinge außer ihnen denselben Character, denn jene wie diese sind an sich nichts als rein physikalische oder, mit Voit zu reden, gleichgültige Bewegungen von Materie. Aber jene physikalische und insofern rein objective Bewegung im Gehirn „löst" in diesem einen Vorgang „aus", der im Vergleich zu jener eine ganz andere Beschaffenheit zeigt, indem er einen subjectiven Character an sich trägt, wodurch er auch der Gleichgültigkeit für das Sinnenwesen enthoben und für dasselbe von großer Bedeutung wird. Es sind dies, wie bekannt, die Vorgänge der sinnlichen Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung u. s. w. Wir sagen: die Atombewegungen des Gehirns „lösen" diese Vorgänge „aus", um uns der von der Naturwissenschaft fast allgemein recipirten Ausdrucksweise für einen Augenblick anzuschließen, wiewohl wir uns nicht verbergen

können, daß der Ausdruck selbst mangelhaft ist und gegen einen andern bessern ausgetauscht werden sollte. Das Wort: „auslösen“ stellt die erwähnten subjectiven Erscheinungen zu sehr als bloß passive Vorgänge in dem Gehirn dar, während das letztere doch offenbar nicht bloß ihr passiver Träger ist, in und an dem sie sich abspielen, sondern die Ursache, welche sie durch eigene Activität erzeugt und in sich hervorbringt. Denn die Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. als subjective Gebilde des Gehirns, d. i. insofern, als dieses in ihrer Hervorbringung sich activ erweist, können diesem nicht ebenso von einer fremden Ursache übergeben werden wie die physikalischen Atombewegungen, auf Veranlassung deren jene selbst eintreten; vielmehr kann eben das, was die Empfindungen u. s. w. erst zu Empfindungen macht, nämlich das subjective Element an ihnen auch nur aus dem Gehirne oder dem Subjecte selbst stammen; nur dieses, nicht etwas anderes, muß die dasselbe bewirkende Ursache seyn. Diesem Sachverhalte entsprechend suchen wir unsererseits den Ausdruck: „auslösen“ zu vermeiden. Statt dessen schreiben wir dem Sinnensubjecte die Fähigkeit oder das Vermögen zu, im Anschluß an seine Gehirnaffectionen und auf Veranlassung derselben die Empfindungen u. s. w. selbstthätig in sich zu bilden oder zu erzeugen. Aber wie werden dieselben von dem Sinnensubjecte in ihm erzeugt? Mit dieser Frage stehen wir, wenigstens nach einer Richtung hin, an einem derjenigen Punkte, in Beziehung auf welche schon Kant daran erinnert hat, daß „es ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einsicht sey, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle“. Denn wird die von Kant eingeschärfte Vorsicht nicht beachtet, so könnte es Einem auch hier wohl begegnen, daß man sich „durch eine an sich ungereimte Frage zu ungereimten Antworten verleiten ließe und den belachenswerthen Anblick gäbe, daß Einer (wie die Alten sagen) den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält“ (II, 61).

Die Frage nach dem Wie des Erzeugtwerdens unserer sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. zu beantworten ist nämlich, wenn sie im eigentlichen und strengen Sinne ge-

nommen wird, einfach unmöglich. Wir wissen oder können wenigstens wissen, daß jene subjectiven Erscheinungen von dem Sinnensubjecte als solchem, d. i. von dem Gehirne hervorgebracht werden, ferner daß dieses auf Veranlassung bestimmter physikalischer Reize oder Affectionen geschieht, in welche das Gehirn durch fremde Einwirkung auf dasselbe versetzt worden, endlich daß die Bestimmtheit (Qualität) der Empfindung, Vorstellung u. s. w. einerseits von der Beschaffenheit des in das Gehirn eingeführten Reizes, also in größerer Entfernung auch von der Beschaffenheit des auf das Gehirn einwirkenden äußeren Gegenstandes und andererseits ebensosehr von der Beschaffenheit des gegen jenen Reiz reagirenden Sinnensubjects (Gehirns) oder von der Art und Weise seiner Rückwirkung bedingt und abhängig ist. Aber wir wissen nicht und können auch nicht wissen, wie das Sinnensubject oder sein Gehirn es anstellt, um aus einem physikalischen Reize oder einem rein mechanischen Bewegungsvorgange in ihm eine solche Erscheinung zu machen, wie wir sie bei den Worten: Empfindung, Vorstellung u. s. w. im Sinne haben. In Beziehung auf die Frage: Wie „die (zum Gehirn organisirte) Materie" oder wie „das in Neuroglia gebettete und mit warmem arteriellen Blut unter richtigem Drucke gespeiste Convolut von Ganglienkugeln und Nervenröhren" zu denken vermöge, gilt in der That ein- für allemal der von Du Bois-Reymond abgegebene Wahrspruch: Ignorabimus.*) Aber das gilt nicht bloß

*) Vergl. „Ueber die Grenzen des Naturerkennens." 4. Aufl. Leipzig 1876. S. 39. In dem hier angezogenen und zur Zeit mit großem Beifalle aufgenommenen Vortrage wird von Du Bois außerdem auch noch die Möglichkeit einer Erkenntniß dessen, „was Materie und Kraft seyen", in Abrede gestellt (S. 39). Allein hiermit liefert der Naturforscher nur wieder den Beweis, daß, um die Grenze der menschlichen Erkenntnißfähigkeit richtig zu bestimmen, die Kenntniß der Natur und ihres Lebens allein nicht genügt, sondern daß dazu, wie zu vielem andern, vor allem eine gründliche in die Tiefe des Menschengeistes hinabsteigende Philosophie durchaus erforderlich ist. Denn die Frage nach dem Wie des Denkens (des Gehirns) und nach dem Was der Materie und Kraft dürfen in Beziehung auf die Möglichkeit ihrer Beantwortung nicht auf die gleiche Linie gestellt werden; jene ist schlechthin unlösbar, diese kann und wird von der Wissenschaft schon gegeben werden.

bezüglich des Wie der Bildungsweise unserer sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w., sondern es gilt von dem eigentlichen Wie aller Vorgänge zwischen Himmel und Erde, denn immer und überall ist das Wie des Werdens im eigentlichen Sinne für den Menschen unerkennbar, so daß vernünftigerweise in ihm nicht einmal ein Object der wissenschaftlichen Untersuchung erschaut werden kann. Dieses Wie ist aber auch die einzige Grenze der menschlichen Erkenntnißfähigkeit, wohingegen das Was der Dinge ohne jede Ausnahme von ihr entdeckt werden kann und in dem grenzenlosen Fortgange ihrer Bemühungen auch wohl mehr und mehr enthüllt werden wird. Es verdient nicht unerwähnt gelassen zu werden, daß A. Günther schon vor Jahren diesen Sachverhalt vollkommen richtig durchschaut und in seinen zahlreichen Schriften mit aller nur wünschenswerthen Bestimmtheit ausgesprochen hat; zugleich ist es seinem außergewöhnlichen Scharf- und Tiefsinne gelungen, den Grund zu erspähen, um dessentwillen das eigentliche Wie für alle Ewigkeit ein verschleiertes Bild zu Sais seyn und bleiben wird. Derselbe liegt in nichts anderm als in der Thatsache, daß „im Geiste (des Menschen) als bedingtem Wesen die Momente der Reflexion (der höheren wie der niederen) nie und nimmer mit den Momenten des Lebens zusammenfallen können, eben weil der Geist in seiner Bedingtheit in die Lebensthätigkeit versetzt wird ohne es zu wollen" (A. Günther u. J. H. Pabst: „Janusköpfe für Philosophie u. Theologie." Wien 1834. S. 273).

Dem Vorhergehenden zufolge bilden die Grundlage, über welcher die sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. in

Freilich ist Du Bois von diesem Ziele weit entfernt, so lange er in der falschen Vorstellung noch lebt, daß „der Materie und Kraft auch wieder eine (von ihnen verschiedene und zu unterscheidende) Substanz zu Grunde liege", und dann auf Grund dieser falschen Vorstellung die Frage aufwirft: „ob, wenn wir das Wesen von Materie und Kraft begriffen, wir nicht auch verständen, wie die ihnen zu Grunde liegende Substanz unter bestimmten Bedingungen empfinden, begehren und denken könne" (S. 38). Im Widerspruche hierzu heißt es auf der folgenden Seite: „Gegenüber dem Räthsel, was Materie und Kraft seyen, und wie sie zu denken vermögen" u. s. w.

Mensch und Thier sich erheben, diejenigen Erzitterungen oder mechanischen Bewegungen, in die das Gehirn durch Einwirkung auf dasselbe von außen versetzt worden. „Wir blicken mit unserm Geiste nicht in die Außenwelt hinaus, wie man gewöhnlich meint, sondern wir müssen geduldig warten, ob von letzterer Boten ihren Weg zu uns finden" (Voit a. a. O. S. 7). Aber selbst diese Boten, welche allein uns von den Gegenständen der Außenwelt berichten, — was haben sie uns von denselben zu sagen und welcherlei Aufschlüsse können wir aus ihrer Mittheilung erwarten? Es wurde bereits hervorgehoben, daß die anschaulichen Bilder, welche wir in Gestalt von Licht, Farben, Tönen u. s. w. auf Veranlassung jener Mittheilungen von den Gegenständen der Außenwelt entwerfen, ihrer Qualität nach lediglich subjectiver Natur sind und uns die objective Beschaffenheit der letzteren in keiner Art zum Bewußtseyn bringen. Die aus der Außenwelt zu uns gelangenden Boten, d. i. die durch jene in unserm Gehirne erregten Bewegungsvorgänge sind demnach in keiner Weise Bilder oder Abbildungen der Gegenstände der Außenwelt, sondern sie sind nur Zeichen, welche uns darauf aufmerksam machen, daß außer uns etwas sey, ohne uns zugleich auch zu sagen, was es sey oder welche Beschaffenheit es an sich trage. „Aus den von den Objecten erhaltenen Zeichen, schreibt Voit, setzen wir uns ein Bild derselben zusammen. Die Art des von uns geschaffenen Bildes ist selbstverständlich wesentlich abhängig von der Natur unseres Bewußtseyns (besser: unserer selbst als des empfindenden und vorstellenden Subjects), auf welches die Stöße der Außenwelt einwirken. Zu dem Ende muß die Empfindung in einer bestimmten Beziehung stehen zu der äußeren erregenden Ursache, sie muß sich in gesetzmäßiger Weise mit der letztern ändern. Aber das von uns componirte Bild entspricht nicht dem äußern Objecte; die Objecte und unsere Vorstellungen davon lassen sich gar nicht mit einander vergleichen. Da wir die Dinge an sich nicht erfassen, so wissen wir auch nichts von ihren wirklichen Eigenschaften; diese bleiben uns vielmehr als Gegenstände einer andern unzugänglichen Welt verschlossen. Das,

was wir von den Dingen erfahren, sind bloß Zeichen oder Symbole, welche wir an die Stelle der Dinge setzen und zu weiteren Gedankenoperationen und Handlungen gebrauchen. In ähnlicher Weise benützt z. B. der Chemiker für den Sauerstoff ein Zeichen (O), mit dem er bestimmte Begriffe verbindet, die ihm sofort beim Erblicken des Zeichens gegenwärtig sind, ohne daß das Zeichen dem wirklichen Sauerstoff in seinen Eigenschaften gleicht" (a. a. O. S. 13 u. 14). Aber erfahren wir, wie Voit in diesen Aussprüchen behauptet, durch die in Rede stehenden Zeichen in der That „nichts von den wirklichen Eigenschaften der Dinge"? „Bleiben uns diese vielmehr als Gegenstände einer andern unzugänglichen Welt verschlossen?" Mit diesen Fragen sind wir wieder an einem derjenigen Punkte angelangt, bei deren Beurtheilung der Forscher große Vorsicht und Behutsamkeit anzuwenden hat, wofern er den Werth unseres Erkennens bezüglich seiner Objectivität nicht zu gering anschlagen und das Schiff der Wissenschaft in das Fahrwasser des Skepticismus leiten will. Offenbar hätte Voit diese Klippe nicht vermieden, wofern man die zuletzt ausgehobenen Aussprüche desselben ernstlich nehmen würde. Aber er selbst erklärt sehr deutlich den Sinn, in welchem er sie verstanden wissen will, durch die ihnen vorausgeschickten Worte: „Die Empfindung muß in einer bestimmten Beziehung stehen zu der äußeren erregenden Ursache, sie muß sich in gesetzmäßiger Weise mit der letzteren ändern." Hiermit ist das vollkommen Richtige präcis und scharf ausgesprochen. Es ist dieselbe Gränze, in welche auch ein anderer Naturforscher der Gegenwart, H. Helmholtz, die Objectivität unseres Erkennens der Außenwelt einschließt, wenn er schreibt: „Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigenthümlichkeit der äußeren Einwirkung, durch welche sie erregt wird, eine Nachricht gibt, kann sie als ein Zeichen derselben gelten, aber nicht als ein Abbild. Denn vom Bilde verlangt man irgendeine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande, von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspectivischen Projection im Gesichtsfelde, von einem Gemälde

auch noch Gleichheit der Farben. Ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Aehnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, daß das gleiche Object, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und daß also ungleiche Zeichen immer ungleicher Einwirkung entsprechen."

„Der populären Meinung gegenüber, fährt Helmholtz fort, welche auf Treue und Glauben die volle Wahrheit der Bilder annimmt, die uns unsere Sinne von den Dingen liefern, mag dieser Rest von Aehnlichkeit, den wir anerkennen, sehr geringfügig erscheinen. In Wahrheit ist er es nicht; denn mit ihm kann noch eine Sache von der allergrößesten Tragweite geleistet werden, nämlich die Abbildung der Gesetzmäßigkeit in den Vorgängen der wirklichen Welt. Jedes Naturgesetz sagt aus, daß auf Vorbedingungen, die in gewisser Beziehung gleich sind, immer Folgen eintreten, die in gewisser anderer Beziehung gleich sind. Da Gleiches in unserer Empfindungswelt durch gleiche Zeichen angezeigt wird, so wird der naturgesetzlichen Folge gleicher Wirkungen auf gleiche Ursachen auch eine ebenso regelmäßige Folge im Gebiete unserer Empfindungen entsprechen."

„Wenn Beeren einer gewissen Art beim Reifen zugleich rothes Pigment und Zucker ausbilden, so werden in unserer Empfindung bei Beeren dieser Form rothe Farbe und süßer Geschmack sich immer zusammen finden."

„Wenn also unsere Sinnesempfindungen in ihrer Qualität auch nur Zeichen sind, deren besondere Art ganz von unserer Organisation abhängt, so sind sie doch nicht als leerer Schein zu verwerfen, sondern sie sind eben Zeichen von Etwas, sey es etwas Bestehendem oder Geschehendem, und was das Wichtigste ist, das Gesetz dieses Geschehens können sie uns abbilden" („Die Thatsachen in der Wahrnehmung." Berlin 1879. S. 12 u. 13).

Auch die Naturwissenschaft unserer Tage sieht sich also genöthigt, noch „einen Rest von Aehnlichkeit" zwischen unseren Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen u. s. w. und den diese in uns erregenden oder besser veranlassenden Gegenständen

der Außenwelt anzuerkennen und stehen zu lassen. Jene sind auch ihr „nicht leerer Schein", sondern sie sind Zeichen, aber Zeichen „von Etwas, sey es etwas Bestehendem oder Geschehendem". Kann denn, wenn es so ist, woran sich nach den von der Physiologie beigebrachten exacten Beweisen gar nicht zweifeln läßt, nicht doch noch von einer Objectivität unserer Erkenntniß der Gegenstände der Außenwelt mit Fug und Recht die Rede seyn? Läßt sich nicht nach wie vor mit vollem Ernste noch behaupten, daß wir in der That „die wirklichen Eigenschaften der Dinge" erkennen und daß diese uns nicht „als Gegenstände einer andern unzugänglichen Welt verschlossen bleiben?" Nach der Lehre der Physiologen sind unsere Sinnesempfindungen Zeichen „von Etwas, sey es Bestehendem oder Geschehendem". Nach der Lehre derselben Physiologen gibt es aber „außerhalb von uns", nämlich in dem Umkreise der Natur, die wir in dem Vorhergehenden öfters in den Begriff der Außenwelt zusammengefaßt haben, „nichts weiter als die Atome der Materie, die sich in Ruhe oder Bewegung befinden", also Bestehendes als Materie und Geschehendes als Bewegung der Materie. Wäre es überhaupt möglich, daß irgendwelche Atome jemals in absoluter Ruhe sich befänden, so würden sie wenigstens für uns während der Zeit ihrer Ruhe so gut wie nicht vorhanden seyn. Dasselbe würde ebenfalls der Fall seyn, wenn die betreffenden Atome zwar in Bewegung sich befänden, aber in einer Bewegung, die entweder thatsächlich uns nicht rührt oder doch in einer Art, die nicht vermögend wäre, uns zur Bildung einer Sinnesempfindung zu veranlassen. Die Begriffe der absoluten Ruhe der Atome und der zuletzt erwähnten Art von Bewegung derselben können und müssen wir daher ohne weiteres aus der Reihe des für uns Vorhandenen ausstreichen; von ihm können wir weder eine wahre noch eine falsche, weder eine objective noch eine subjective Empfindung oder Wahrnehmung haben, weil wir gar keiner Empfindung desselben fähig sind. Wie steht es dagegen mit dem in der That für uns Existirenden, mit den materiellen Gegenständen, welche durch ihre Einwirkungen auf uns zur

Bildung von Empfindungen und Vorstellungen sollicitiren? Gibt es in der Außenwelt nur ein Zweifaches: Bestehendes und Geschehendes, Atome und ihre Bewegung, und sind unsere Sinnesempfindungen in der That Zeichen von diesem Bestehenden oder Geschehenden, — wo in aller Welt soll dann noch ein Grund vorliegen, der uns veranlassen könnte, an der Erkennbarkeit des Ansichs der Dinge und ihrer wahren oder eigentlichen Eigenschaften zu zweifeln? Ist in diesem Falle die Möglichkeit der in Rede stehenden Erkenntniß nicht von vornherein zum wenigsten durchaus wahrscheinlich? Redet ja doch auch Helmholtz von unseren Empfindungen und Wahrnehmungen als Zeichen der äußeren Gegenstände wie von einer Sache, mit der sich noch eine Leistung von der allergrößten Tragweite vollbringen lasse, nämlich die Abbildung der Gesetzmäßigkeit in den Vorgängen der wirklichen Welt oder die Erkenntniß der Gesetze des Geschehens.

Die physiologischen und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen der neueren Zeit haben demnach keineswegs dargethan, daß eine objective Erkenntniß der materiellen Außenwelt für den Menschen unmöglich sey, wohl aber haben sie ein- für allemal bewiesen, daß wir in den Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, mit einem Worte: in den anschaulichen Bildern, welche die Sinne uns von den Gegenständen derselben überliefern, jene objective Erkenntniß nicht besitzen. Die Bilder der Sinnlichkeit führen uns in eine Zauberwelt, deren weitaus meisten Bestandtheile nur unsere eigenen Schöpfungen sind. Es gibt also, mit Kant zu reden, in der That „eine natürliche und unvermeidliche Dialektik", zwar nicht, wie jener will, „der reinen Vernunft", wohl aber der Sinnlichkeit, — eine Dialektik, in die „sich nicht etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat", sondern die der Sinnlichkeit „unhintertreiblich anhängt" und die selbst dann, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, uns vorzugaukeln (II, 242). Denn auch das ist eine unbestreitbare

Thatsache, daß selbst der gewiegteste aller Philosophen und Physiologen, nachdem er mit der denkbar größten Schärfe und Genauigkeit die lediglich subjectiven Elemente unserer sinnlichen Vorstellungsbilder nachgewiesen, dennoch nicht im Stande ist, aus seiner Anschauung der Außenwelt jene Elemente zu entfernen und diese in einem rein objectiven Abdrucke seinen Sinnen zu vergegenwärtigen. Obgleich wir seit der Entdeckung des Kopernicus sehr wohl wissen, daß nicht die Sonne alle Tage ihren Lauf um die Erde vollendet, sondern daß wir es sind, die sich mit dem Planeten, den wir bewohnen, um die Sonne bewegen, so sehen wir doch letztere nach wie vor jeden Morgen im Osten auf- und jeden Abend im Westen untergehen, — ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß Wissen und Sinneswahrnehmung keineswegs identisch sind und daß der Mensch als wissendes oder erkennendes Subject die Aufgabe hat, sich selbst als sinnlich wahrnehmendes Subject im Fortgange der Zeiten mehr und mehr zu rectificiren. Diese Aufgabe ist gegenwärtig in einem Umfange gelöst wie nie zuvor. Der fortschreitenden Wissenschaft unserer Tage ist es endlich gelungen, das Gewebe unserer sinnlichen Erkenntniß vollständig zu entwirren und die Kette, welche die Natur zu demselben liefert und die seinen objectiven Bestand ausmacht, von dem Einschlage, den wir als subjective Zuthat in dasselbe verarbeiten, scharf und lichtvoll zu sondern. Da hat sich denn das überraschende Resultat ergeben, daß beinahe die ganze Art, wie wir die Gegenstände der Außenwelt empfinden, wahrnehmen oder anschauen, lediglich von uns herrührt, während außerhalb der empfindenden und wahrnehmenden Subjecte nichts als empfindungslose mechanisch bewegte materielle Atome vorhanden sind. Würden wir die Dinge in ihrer reinen Objectivität als das, was sie an sich sind, ohne die uns unvermeidliche Zuthat unserer Sinnlichkeit anschauen, so würden wir uns in eine trostlose Oede versetzt sehen, in der wir nicht einen Tag leben wollten, denn aus ihr wäre alles Licht- und Farbenspiel, alle „Abendwindeskühle", aller „Blumen-Würzgeruch und Duft", aller melodische Gesang,

kurz alles und jedes, was für uns als empfindende Subjecte von Interesse seyn kann, verschwunden und weggebannt. Wir haben demnach alle Ursache zur Freude darüber, daß unsere Sinnlichkeit als Empfindungs- und Anschauungsvermögen uns in eine Welt einführt, die als solche zwar nur in unserm Kopfe besteht, denn hierdurch allein erhält das, was außer uns besteht, einen Reiz für uns und erweckt unsere Theilnahme und unser Interesse. Es ist zu jener Freude noch um so mehr Grund vorhanden, als es andererseits der Wissenschaft in ihrem stillen Gange durch die Weltgeschichte mehr und mehr gelingt, den Zauber, welchen die Sinnlichkeit über die Gegenstände der Außenwelt verschwenderisch ausgießt, auch in seinem eigentlichen Character zu erkennen und hierdurch das Wort des Dichters zu erfüllen:

„Irrthum verläßt uns nie; doch ziehet ein höher Bedürfniß
Immer den strebenden Geist leise zur Wahrheit hinan." *)

Aber ob dieses „höher Bedürfniß" auch derselben Sinnlichkeit inne wohnt und von ihr befriedigt wird, welche uns eine Welt vorgaukelt, die in eben der Gestalt, wie jene sie uns vorgaukelt, d. i. als objective Wirklichkeit nicht vorhanden ist? Die Untersuchung dieses Gegenstandes will nicht, wie zum großen Nachtheile der Wissenschaft von Philosophen und Naturforschern so oft geschehen ist, über's Knie gebrochen seyn; ihre sorgfältige und glückliche Erledigung führt in Tiefen, in denen für den Philosophen bis jetzt ungeahnte Goldkörner verborgen liegen und von wo der verderblichste und folgenreichste Irrthum der Kantischen Erkenntnißtheorie, nämlich die Lehre, daß aller Inhalt unseres Erkennens lediglich a posteriori gegeben und auf die Eindrücke der Sinnlichkeit beschränkt sey, von Grund aus sich beseitigen läßt.

5. Wäre das erwähnte „höher Bedürfniß" in der That der Sinnlichkeit als solcher immanent und hätte dieselbe auch die Fähigkeit, das durch ihre eigene Natur ihr auferlegte Bedürfniß

*) Goethe's S. W. in 40 Bänden. Stuttgart u. Tübingen 1840. I, 311.

mehr und mehr zu befriedigen, so würde dieselbe ohne alle Umschweife als ein Erkenntnißvermögen erscheinen, von dem eine klare und widerspruchslose Vorstellung sich zu machen sehr schwer, vielleicht unmöglich seyn müßte. Die Sinnlichkeit schaut die Welt der materiellen Gegenstände mit einer Menge subjectiver Zuthaten an, wodurch sie von jener Bilder sich vorführt, denen in der Wirklichkeit der Dinge nichts carrespondirt. Zwar ist die Sinnlichkeit in Folge der Wechselwirkung, in welcher sie sich zu den äußeren Gegenständen befindet, im Besitze weniger Elemente, die ihr eben von diesen Gegenständen zufließen, und die, rein aufgefaßt, — wenn anders eine solche Auffassung derselben möglich wäre — ihr eine objective Anschauung der Dinge vermitteln würden. Aber mag eine solche reine Auffassung derjenigen Einwirkungen, die ein erkennendes Wesen von materiellen Gegenständen empfängt, *an sich* möglich seyn oder nicht, worüber wir schwerlich zu irgend einer Zeit werden entscheiden können, jedenfalls ist sie der Sinnlichkeit des Menschen und ohne Zweifel auch der mit ihm auf Erden lebenden Thiere nicht möglich. Die Sinnlichkeit des Menschen *muß* bei der Verarbeitung ihrer empfangenen Eindrücke in Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen u. s. w. Bilder componiren, deren Qualität und Bestimmtheit zum weitaus größten Theil ihr eigenes Werk ist, so daß die Welt unserer sinnlichen Vorstellungen auf eine Welt außer uns zwar hinweist und auf eine solche auch bezogen wird, aber ohne daß zugleich jene auch ein treues Abbild von dieser wäre oder jemals werden könnte. Der Mensch als *wissendes* oder *erkennendes* Subject kann sich, wie dargethan, von dem Truge, in welchen die Sinne ihm die Welt einhüllen, befreien, aber der Mensch als *sinnlich empfindendes* und *wahrnehmendes Subject* kann es nicht. Denn hat derselbe in seiner Eigenschaft als wissendes Subject nach langer Bemühung diese Aufgabe auch vollbracht, so ist er in seiner Eigenschaft als Sinnenwesen dennoch nach wie vor genöthigt, die materiellen Gegenstände ganz ebenso zu empfinden und anzuschauen, wie wenn die Wissenschaft noch nichts geleistet und die subjectiven Elemente

der Sinnesfunctionen von den objectiven noch nicht unterschieden hätte. Kann bei diesem Sachverhalt, so fragen wir, der Mensch als wissendes oder erkennendes Subject mit ihm selbst als einem sinnlich empfindenden und anschauenden Subjecte schlechthin identisch seyn? Ist es denkbar, daß ein der Empfindung und Anschauung fähiges Wesen, der Mensch als Sinnen-Individuum, mit eben demselben Vermögen, mit welchem er jene subjectiven Formen ausprägt und mit unabänderlicher Nothwendigkeit ausprägen muß, sich auch über jene Formen erhebt, sie in ihre gänzlich heterogenen Elemente analysirt und hierdurch die trügerischen Nebel zerstreut, in welche die Sinnlichkeit unvermeidlich ihn einhüllt, um sich durch den Sinnentrug hindurch der reinen objectiven Wahrheit zu bemächtigen? Kann denn die Sinnlichkeit ihr eigenes Werk zerstören und doch an die Erneuerung dieses Werkes ewig gebunden seyn? Oder soll Kant's Wort überall sonst, nur nicht in dem Gebiete unseres sinnlichen Empfindungs- und Anschauungsvermögens Geltung haben, — das Wort, daß „keine Kraft der Natur von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen könne"? (II, 239). Schon diese und ähnliche Reflexionen deuten mit Bestimmtheit darauf hin, daß die Functionen des Wissens und Erkennens im Menschen nicht aus einem und demselben Vermögen entspringen können, aus welchem die sinnlichen Empfindungen und Anschauungen desselben geboren werden, und daß die Sinnlichkeit, welche oder insofern sie die Bildnerin von letzteren ist, nicht auch zugleich diejenige Causalität seyn kann, welcher die ersteren ihren Ursprung zu verdanken haben. Wer auch der verborgene Erzeuger derjenigen Formen in uns seyn mag, in welchen unser Wissen und Erkennen sich darstellt, so viel ist hier zum wenigsten schon sehr wahrscheinlich, daß das sinnliche Empfindungs- und Anschauungsvermögen er nicht ist, weil dieses sonst mit Fähigkeiten ausgerüstet gedacht werden müßte, deren Vereinigung in einem und demselben Vermögen, weil sie in ihren Wirkungen gegenseitig sich aufheben, unmöglich erscheint. Dasselbe Resultat und zwar in einer Form, die durch verstärkte Gründe eine neue, unzerstör-

bare Stütze für seine Richtigkeit enthalten wird, werden wir auch erzielen, wenn wir uns bezüglich unserer sinnlichen Erkenntniß der im Folgenden näher bestimmten Untersuchung, die wir bis jetzt noch nicht einmal haben berühren können, zuwenden, und wenn es der Wissenschaft in ihrer fortschreitenden Entwickelung gelingen sollte, dieselbe endlich einmal zu einem glücklichen und unanfechtbaren Abschlusse zu bringen.

In dem Vorhergehenden wurde dargethan, daß unsere sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, mit einem Worte: unsere Sinnen-Erkenntnisse aus einer zweifachen toto coelo verschiedenen Klasse von Elementen, aus subjectiven und objectiven, sich zusammensetzen. Die ersteren, bei deren Betrachtung allein wir bis jetzt verweilten, stammen sämmtlich aus dem die Gegenstände der Außenwelt wahrnehmenden Subjecte und haben insofern alle denselben Ursprung. Allein die eben angestellten Reflexionen haben uns die Vermuthung nahe gelegt, daß dieses Subject selbst möglicherweise schon ein sehr complicirtes Gebilde sey und daß in Folge dessen die mannichfaltigen Gedankenformen desselben, obgleich sie als *seine* Bildungen zwar alle *in* ihm geboren werden, dennoch nicht auch schon alle *aus einer und derselben in dem Subjecte gelegenen Quelle* entspringen mögen; es ist möglich und, wie wir gesehen haben, sogar sehr wahrscheinlich, daß letzteres nicht der Fall ist und daß dem Subjecte je nach der besondern Klasse, welchem ein in seinen Gedanken- und Erkenntnißformen zu verwendendes subjectives Element angehört, auch ein besonderes Vermögen zur Erzeugung desselben zu Gebote steht. Bei dieser Sachlage ist nun aber auch *die* Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die subjectiven Elemente selbst unserer *sinnlichen* Erkenntniß nicht einen und denselben Ursprung haben, sondern daß sich unter dieselben auch solche mischen, welche nicht der Sinnlichkeit entstammen und deren eigentliche Geburtsstätte demnach ein Land ist, das erst entdeckt werden muß, wofern unser Urtheil über die Entstehungsweise aller Sinnen-Erkenntniß ein vollkommen klares, erschöpfendes und begründetes werden

soll. Hiermit stehen wir an einer Aufgabe, der auch Kant, wie sie es in der That verdient, ein sehr erhebliches Gewicht zugeschrieben, indem er von ihr gesteht, daß er auf sie jederzeit „sein größtes Augenmerk" gerichtet habe. Dieselbe besteht darin, nicht nur „die (verschiedenen und mannichfaltigen) Erkenntnißarten (wie: Empfinden, Vorstellen, Wahrnehmen, Wissen u.s.w.) sorgfältig zu unterscheiden, sondern auch alle*) zu jeder derselben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell abzuleiten" (III, 97) oder, wie wir uns lieber ausdrücken möchten, die Elemente einer jeden unserer Erkenntnißarten nicht bloß auf ihren subjectiven oder objectiven Ursprung zu untersuchen, sondern bezüglich der ersteren auch noch die Frage an das Subject zu stellen, welches in jedem einzelnen Falle das Vermögen sey, durch das dieselben von ihm erzeugt oder hervorgebracht werden.**) An der Lösung dieser Aufgabe haben wir uns vor allem anderen zu versuchen. Wir werden finden, daß Kant, wiewohl er ihre Bedeutung und Tragweite vollkommen durchschaut, mit seinen auf ihre Erledigung gerichteten Bemühungen doch keineswegs glücklich gewesen, vielmehr gerade durch diese auf Bahnen geleitet wurde, die ihn mehr und mehr von dem schmalen Wege, der allein zur Erkenntniß der Wahrheit führt, entfernen mußten.

Alle Sinnen-Erkenntnisse, welche auf Veranlassung fremder Einwirkungen auf uns von uns hervorgebracht werden, haben

---

*) Hier steht in dem Texte „allein", was offenbar ein Druckfehler ist und gegen „alle" ausgetauscht werden muß.

**) Auch II, 648 u. 649 characterisirt Kant die von uns näher umschriebene Aufgabe als eine solche „von der äußersten Erheblichkeit"; er erblickt hier ihre Obliegenheit darin, „Erkenntnisse, die ihrer Gattung und (ihrem) Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu isoliren und sorgfältig zu verhüten, daß sie mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfließen". Daher vergleicht er den Philosophen mit dem Chemiker; was dieser „beim Scheiden der Materien .... thue, das liege noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Antheil, den eine besondere Art der Erkenntniß am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß sicher bestimmen könne".

bei mancher Verschiedenheit doch auch manche Aehnlichkeit mit einander, welche beide von dem Philosophen allseitig gewürdigt seyn wollen, ehe er sich Hoffnung machen darf, daß ihm der Aufbau einer gründlichen und befriedigenden Theorie jener Erkenntnisse jemals gelingen könne.

Was zunächst die Verschiedenheit unserer sinnlichen Erkenntnisse oder Sinnesempfindungen angeht, so ist dieselbe im wesentlichen doppelter Art, je nachdem entweder Empfindungen desselben Sinnes oder verschiedener Sinne in Betrachtung gezogen werden. Wir können den hier zur Verhandlung stehenden Gegenstand nicht lichtvoller und gründlicher auseinander setzen, als dieß in der bereits angezogenen Schrift von Helmholtz geschehen ist, weßhalb wir die Ausführungen des großen Physiologen wörtlich folgen lassen. „Der am tiefsten eingreifende, heißt es, ist der Unterschied zwischen Empfindungen, die verschiedenen Sinnen angehören, wie zwischen blau, süß, warm, hochtönend; er ist so eingreifend, daß er jeden Uebergang vom einen zum andern, jedes Verhältniß größerer oder geringerer Aehnlichkeit ausschließt. Ob z. B. Süß dem Blau oder Roth ähnlicher sey, kann man gar nicht fragen. Die zweite Art des Unterschieds dagegen, die minder eingreifende, ist die zwischen verschiedenen Empfindungen desselben Sinnes; bei ihnen ist Uebergang und Vergleichung möglich. Von Blau können wir durch Violett und Carminroth in Scharlachroth übergehen und z. B. aussagen, daß Gelb dem Orangeroth ähnlicher sey als dem Blau." Helmholtz bezeichnet den ersteren Unterschied als einen solchen der Modalität der Empfindung oder mit J. G. Fichte, welcher die Empfindungen je eines Sinnes Qualitätenkreis nannte, als Unterschied der Qualitätenkreise, den zweiten als einen solchen der Qualität. Was die physiologischen Forschungen der neueren Zeit über die diese Verschiedenheiten in unseren Empfindungen bewirkende Ursache ermittelt haben, ist in der Hauptsache Folgendes.

„Jener tief eingreifende Unterschied (der Modalität oder der Qualitätenkreise) hängt ganz und gar nicht ab von der Art des

äußeren Eindrucks, durch den die Empfindung erregt ist, sondern er wird ganz allein und ausschließlich bestimmt durch den Sinnesnerven, der von dem Eindrucke getroffen worden ist. Erregung des Sehnerven erzeugt nur Lichtempfindungen, ob er nun von objectivem Licht d. h. von Aetherschwingungen getroffen werde oder von electrischen Strömen, die man durch das Auge leitet, oder von Druck auf den Augapfel oder von Zerrung des Nervenstammes bei schneller Bewegung des Blicks." Seit den von J. Müller angestellten Untersuchungen kann hierüber kein Zweifel mehr obwalten. „Wie nun (aber) einerseits jeder Sinnesnerv, durch die mannichfachsten Einwirkungen erregt, immer nur Empfindungen aus dem ihm eigenthümlichen Qualitätenkreise giebt: so erzeugen andererseits dieselben äußeren Einwirkungen, wenn sie verschiedene Sinnesnerven treffen, die verschiedenartigsten Empfindungen, diese immer entnommen aus dem Qualitätenkreise des betreffenden Nerven. Dieselben Aetherschwingungen, welche das Auge als Licht fühlt, fühlt die Haut als Wärme. Dieselben Luftschwingungen, welche die Haut als Schwirren fühlt, fühlt das Ohr als Ton. Hier ist wiederum die Verschiedenartigkeit des Eindrucks (besser: der Empfindung) so groß, daß die Physiker sich bei der Vorstellung, Agentien, die so verschieden erschienen wie Licht und strahlende Wärme, seyen gleichartig und zum Theil identisch, erst beruhigten, nachdem durch mühsame Experimentaluntersuchungen nach allen Richtungen hin die vollständige Gleichartigkeit ihres physikalischen Verhaltens festgestellt war."

Es wurde so eben hervorgehoben, daß es in keiner Weise von dem äußern Eindrucke abhänge, ob eine Empfindung in dem Subjecte als Licht-, Schall-, Wärme- u. s. w. Empfindung auftrete, sondern daß dieses einzig und allein bedingt sey von dem den Eindruck nach dem Gehirn leitenden Nerven. Zu welchem Qualitätenkreis eine Empfindung gehört, bestimmt allein der diese vermittelnde Nerv, nicht der auf das Subject von außen statt findende Eindruck. Anders aber verhält es sich „innerhalb des Qualitätenkreises jedes einzelnen Sinnes, wo die Art des

einwirkenden Objects die Qualität der erzeugten Empfindung wenigstens mitbestimmt".*) Hierin kommt jede Empfindung, welchem Sinne dieselbe auch angehören mag, mit allen übrigen Empfindungen sowohl ihres eigenen als der der anderen Sinne vollkommen überein. Zugleich begründet diese Uebereinstimmung diejenige Aehnlichkeit aller Empfindungen, auf deren richtige Würdigung zu dem von uns verfolgten Zwecke mehr als auf alles andere es ankommt. Denn einzig und allein dieses Moment der Abhängigkeit des empfindenden Subjects von dem auf dasselbe einwirkenden Objecte ist die Ursache, daß einer jeden unserer Empfindungen eine Beziehung nach außen auf einen realen Gegenstand immanent ist und daß wir durch das Hinausbeziehen unserer Empfindungen zur realen Außenwelt in Beziehung und Wechselwirkung treten. Da erhebt sich denn aber auch die wichtige und durchaus nicht zu umgehende Frage: welches ist die Kenntniß der Außenwelt, die uns aus den sinnlichen Empfindungen als solchen zufließt und allein zufließen kann? Oder: wie würden wir die Gegenstände der Außenwelt empfinden, vorstellen und anschauen und nur anschauen können, wofern sich in unser Erkennen keine andern Elemente einmischten als diejenigen, welche, sey es aus der Sinnlichkeit allein oder aus der Wechselwirkung zwischen ihr und dem auf sie einwirkenden äußern Gegenstande herstammen? Die Beantwortung dieser Frage wird zu dem von uns angestrebten Ziele führen.

Das einzige objective, von den auf uns einwirkenden Gegenständen herrührende Element in unseren Empfindungen sind dem Vorhergehenden zufolge die physikalischen oder mechanischen Bewegungsvorgänge, in welche die sensibeln Nerven unseres Organismus und das Gehirn eben durch jene Einwirkungen versetzt werden. Dieses Element ist in allen Fällen gleichartig, denn es ist immer und überall eine so oder so modificirte, der Quantität und Intensität nach zwar verschiedene,

*) Diese und die vorher angeführten Stellen finden sich bei Helmholtz a. a. O. S. 8 fg.

aber in ihrer Qualität stets gleiche weil ausschließlich mechanische Bewegung. Die quantitative und intensive Verschiedenheit dieser Bewegungsvorgänge ist wenigstens mit der Grund dafür, daß die innerhalb desselben Sinnes liegenden Empfindungen selbst sowohl ihrer Form oder Qualität nach, d.i. in Beziehung auf Höhe und Tiefe, Helligkeit und Dunkelheit u.s.w. als namentlich auch ihrem Inhalte oder Objecte nach verschieden sind, d.i. auf verschiedene Gegenstände der Außenwelt, die eine Verwechselung mit einander nicht zulassen, als auf ihren realen Inhalt bezogen werden. Wir behaupten hiermit dasselbe, was auch Kant in den Worten ausspricht, daß „unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniß auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht auf's Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seyen" (II, 97). Oder was könnte es seyn, wodurch es geschieht, daß wir die Gegenstände der Außenwelt, z.B. ein Pferd und eine Maus, nicht mit einander verwechseln, als die quantitative Verschiedenheit der Eindrücke, welche der eine und andere dieser Gegenstände auf unsere Sinnlichkeit ausübt und durch welche wir die Vorstellungen dieser Gegenstände zu bilden veranlaßt werden? Verschiedene Einwirkungen von außen rufen in unserm sensibeln Nervensystem verschiedene Atombewegungen wach, welche die Sinnlichkeit zur Bildung verschiedener Vorstellungen mit einer für sie unabänderlichen Nothwendigkeit veranlassen. Wirkt ein Tisch auf mein Auge, so steht es nicht in meiner Macht, auf Veranlassung jener Einwirkung die Vorstellung eines Elephanten zu bilden, sondern die Bestimmtheit der Vorstellung nach Form und Inhalt ist eine mir aufgenöthigte, unvermeidliche. Und eben einzig und allein dieses Moment der Nöthigung oder des Zwanges ist der Grund, welcher uns zu dem Schlusse berechtigt, daß überall da, wo wir in der Tageshelle des Bewußtseyns eine nach Form und Inhalt bestimmt ausgeprägte und gegen alle anderen scharf abgegränzte sinnliche Vorstellung gebildet haben, ihr auch eine

ganz bestimmte äußere Einwirkung auf uns vorhergegangen seyn müsse, die selbst wieder auf ein bestimmtes Object der Außenwelt als ihre Ursache mit Sicherheit hinweist.

Es wurde früher mit Nachdruck die Thatsache constatirt, daß das eigentliche Wie der Bildung sinnlicher Vorstellungen auf Veranlassung mechanischer Nerven- und Gehirn-Erschütterungen für unsere Erkenntnißfähigkeit in ein undurchdringliches Geheimniß eingehüllt sey, welches zu enträthseln nur derjenige versuchen könne, der sich an der Lösung schlechthin unlösbarer Aufgaben nutzlos abzumühen Zeit und Vergnügen finde. In der Frage nach dem Wie der Bildungsweise unserer sinnlichen Vorstellungen liegt für den Denker kein Problem, welches zu lösen er vernünftigerweise sich vorsetzen könnte, wohl aber ist ihm ein solches und zwar der allerwichtigsten eines aufgegeben in der Frage nach dem Antheile, welchen die Sinnlichkeit als solche an dem Inhalte jener Vorstellungen hat und allein haben kann. Bevor wir auf diese Untersuchung näher eingehen, wird vor allem erfordert, uns über den Inhalt der sinnlichen Vorstellungen selbst, soweit er hier in Betrachtung kommt, genau zu orientiren.

So verschieden unsere Vorstellungen der materiellen Gegenstände der Außenwelt ihrer Form nach auch immer seyn mögen, so kommen sie doch alle ohne irgend eine Ausnahme darin überein, daß ihr Inhalt im wesentlichen nur zwei Momente in sich schließt, von denen aber auch keines jemals fehlen und keines mit dem anderen verwechselt werden kann. Diese beiden Momente sind bezeichnet, so oft wir von den Dingen und ihren Eigenschaften reden. Jedem materiellen Gegenstande schreiben wir eine Reihe von Eigenschaften zu, die wir von ihm selbst als dem eigentlichen Dinge unterscheiden. Das Wasser ist flüssig, warm, durchsichtig; die Luft ist schwül, blau, electrisch; das Eisen ist schwer, hart, rostig. Das, was wir bei flüssig, warm, durchsichtig, bei schwül, blau, electrisch; bei schwer, hart, rostig im Gedanken haben, ist offenbar nicht eben dasselbe, was wir mit den Worten Wasser, Luft, Eisen bezeichnen. Jenes sind

Prädikate von diesen als den zugehörigen Subjecten, jenes Eigenschaften von diesen als den eigentlichen Dingen. Ist es etwa möglich, eines der beiden Momente in unseren Vorstellungen der materiellen Gegenstände jemals ausfallen zu lassen? Können wir die Vorstellung des Blauen, der Schwere oder welcher anderen Eigenschaft es sey auch nur bilden, ohne zugleich die Vorstellung eines Stoffes, wie die der Luft, des Eisens u. s. w. mit ihr zu verbinden, jene auf diese zu beziehen und das Object jener von dem dieser zu prädiciren? Oder können wir uns umgekehrt irgend ein (materielles) Ding vorstellen (und denken), ohne zugleich unumgänglich genöthigt zu seyn, ihm eine oder mehrere Eigenschaften zuzuschreiben, durch welche allein das Ding selbst für uns vorstellbar wird? Kann ferner die Vorstellung der Eigenschaften eines Dinges, sey es einer einzelnen unter ihnen oder aller insgesammt, mit der Vorstellung des Dinges selbst identisch gesetzt werden? Wäre dieses der Fall, so müßte es erlaubt seyn, Definitionen aufzustellen, wie folgende: Die Luft ist die Schwüle, Bläue, Electricität oder das Eisen ist Schwere, Härte, Rost u. s. w. — eine Ausdrucksweise, die denjenigen, der sie im Ernste vorbringen wollte, ohne weiteres reif für's Tollhaus erscheinen ließe. Es ist also eine über jeden Zweifel erhabene Thatsache, daß wir in unseren sinnlichen Vorstellungen die Dinge und ihre Eigenschaften, die Subjecte und ihre Prädikate scharf von einander unterscheiden und unterscheiden müssen, so sehr, daß eine Identificirung oder selbst nur eine Verwechselung beider mit einander geradezu zur Unmöglichkeit herabsinkt. Aber wird diese Thatsache nicht doch wieder erschüttert oder wenigstens für eine wissenschaftliche Verwerthung nutzlos durch die feststehenden Ergebnisse, welche die Physiologie und Erkenntnißtheorie der Neuzeit über die sogenannten Eigenschaften der Dinge ermittelt haben?

Die bunte Mannichfaltigkeit, in welcher die Sinnlichkeit die Gegenstände der Außenwelt dem empfindenden und wahrnehmenden Subjecte vergegenwärtigt, ist freilich nicht im Stande gewesen, dem Secirmesser der Wissenschaft Widerstand zu leisten

und in ihrem reichen Schmucke als objective Wirklichkeit sich zu behaupten. Ein Stück nach dem andern hat sich der rastlos vorwärts bringenden Forschung als einen von der Sinnlichkeit selbst gewebten Schleier erwiesen, in welchen sie selbst die Gegenstände der Außenwelt nur einhüllt, um ihnen für ihr eigenes Empfinden und Wahrnehmen irgend eine Bedeutung und ein Interesse abgewinnen zu können. Von Prädikaten und Eigenschaften der Dinge, von denen die Sinnlichkeit so Vieles zu erzählen weiß, kann demnach in der That nicht viel Aufhebens mehr gemacht werden; denn die Wissenschaft hat sie im Laufe der Zeiten alle als subjective Zuthaten erkannt, in welchen das Sinnen-Subject die Gegenstände zwar empfindet und anschaut, die aber den letzteren als solchen schlechterdings nicht zukommen und eine objective Wirklichkeit in ihnen gar nicht haben können. Verhält es sich in der That *ganz so*, wie wir hier sagen? Haben sich wirklich *alle* Eigenschaften der Dinge in Gebilde der subjectiven Sinnlichkeit aufgelöst, so daß der Begriff der Eigenschaft als einer dem Dinge als solchem anhaftenden Wirklichkeit muß aufgegeben werden? Wer wollte das behaupten, der unserer bisherigen Entwickelung auch nur mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist!

Der Schnitt, den die neuere Wissenschaft in die von der Sinnlichkeit den Gegenständen der Außenwelt zugesprochenen Eigenschaften geführt hat, ist zwar scharf und tief eingreifend, aber er ist nicht so scharf, daß er jene Eigenschaften *sämmtlich* als eine den Dingen zukommende Wirklichkeit entfernt hätte. Bei weitem die meisten jener sogenannten Eigenschaften sind — das muß ohne alle Widerrede eingeräumt werden — als bloße Dichtungen der Sinnlichkeit nachgewiesen, aber einen minimalen Rest derselben hat doch auch die sorgfältigste Untersuchung stehen lassen und als objective in den Gegenständen selbst begründete Wirklichkeit anerkennen müssen. Schon die Vorstellungen von Zeit und Raum sind und können nicht lediglich subjectiven Ursprungs seyn, so daß, wie Kant will, die Dinge an sich selbst als völlig zeit- und raumlos zu denken

wären. Räumt doch auch Helmholtz ein, daß „die naturwissenschaftliche Betrachtung“ hierin mit Kant nur „bis zu einer gewissen Gränze mitgehen könne“ (a. a. O. S. 14). Aber abgesehen davon, wo in Beziehung auf die Vorstellungen von Zeit und Raum diese Gränze liege — die unseres Erachtens auch von Helmholtz nicht richtig gezogen wird — und wo demnach Kant's Recht aufhört und sein Unrecht anfängt, ja selbst einmal zugegeben, was nicht zugegeben werden kann, Kant's Theorie von Raum und Zeit wäre in der That, wie dieser behauptet, nicht bloß möglich oder wahrscheinlich, sondern „ungezweifelt gewiß“ (II, 54), so daß auch mit diesen Vorstellungen objective den Dingen an sich selbst zukommende Eigenschaften nicht ergriffen würden, — so viel ist doch unter allen Umständen ganz unläugbar, daß auch die neuere Wissenschaft die materiellen Dinge als solche von ihrer Bewegung unterscheidet und daß dieser Unterschied auch als ein thatsächlich vorhandener anerkannt wird und ewig anerkannt werden muß. Wir sagen: „ewig anerkannt werden muß“, welche bis jetzt ungeahnten Fortschritte die Wissenschaft in den kommenden Jahrhunderten auch noch machen mag, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil durch diese Thatsache die Möglichkeit einer Empfindung und Wahrnehmung der materiellen Gegenstände der Außenwelt überhaupt bedingt ist. Denn nicht diese Gegenstände als solche sind, wie dargethan, dem Sinnen-Subjecte unmittelbar gegenwärtig, sondern, was es in unmittelbarer Gegenwart von ihnen besitzt, sind allein die Eindrücke in Gestalt von Nerven- und Gehirn-Erschütterungen, welche jene durch Einwirkungen auf dieses in demselben hervorrufen. Daher ist es denn auch ebenso richtig als mit allen Ergebnissen ihrer Forschung vollkommen übereinstimmend, wenn die Naturwissenschaft, wie wir gesehen, das außerhalb der empfindenden Wesen in dem Umkreise der empfindungslosen Natur Existirende einschränkt „auf die den Weltenraum mehr oder weniger dicht erfüllenden Atome der Materie, die sich in Ruhe oder in Bewegung befinden“.

Kein materieller Gegenstand, welcher irgend ein Sinnen-

Subject durch Einwirkung auf dasselbe zur Bildung einer Empfindung, Vorstellung oder Wahrnehmung seiner veranlaßt, ist demnach ein schlechthin Einfaches, vielmehr, wenn man will, ein Zusammengesetztes, indem er zwei Elemente, Materie oder Stoff und Bewegung, in unlöslicher Verbindung in sich vereinigt. Diese Elemente treten auch nicht bloß in unseren Vorstellungen der Dinge als toto coelo verschiedene auf, sondern sie sind es in Wirklichkeit und Wahrheit, weil einzig und allein bei einem solchen Sachverhalte von einer Vorstellbarkeit der Dinge überhaupt noch eine vernünftige Rede seyn kann. In Folge dieser Grundverschiedenheit kann Materie als solche zwar aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung übergehen, und sie vollzieht diesen Wechsel oft genug wirklich, aber sie kann ebenso wenig jemals in bloße Bewegung sich auflösen und in dieser auf- und untergehen, als es andererseits auch keiner Bewegung als solcher möglich ist, jemals in Materie sich umzusetzen und zu der Würde und dem Range von dieser sich zu erheben. In dieser Thatsache und nur in ihr findet denn auch der große von der Naturwissenschaft behauptete Grundsatz von der Unzerstörbarkeit oder Unvertilgbarkeit der Materie wenigstens nach einer Seite hin seine wissenschaftliche Rechtfertigung, nämlich insofern, als Materie sich nicht in das andere mit und an ihr bestehende Gebiet des Wirklichen, in das der Bewegung (und Ruhe) verlieren oder verflüchtigen kann. Aber ist damit auch schon bewiesen, daß Materie sich nicht in das Nichts verlieren könne und daß jedem Atom als solchem, woher auch immer existirend, eine in jedem Betracht schlechthin unzerstörbare Fortdauer gesichert sey? So sehr wir mit der Naturwissenschaft von der Wahrheit auch dieses Satzes überzeugt sind, so bedarf er in der in Rede stehenden Ausdehnung doch unzweifelhaft noch eines besondern Beweises, wofern er die Form eines bloßen Glaubensartikels abstreifen und die eines Ergebnisses wissenschaftlicher Forschung annehmen soll. Die Herstellung dieses Beweises aber ist daran gebunden, daß die beiden in jedem Gegenstande, der unsere Sinne rührt, ver-

einigten Elemente der Materie und Bewegung in ihrer gegenseitigen Relation und, um mich so auszudrücken, nach ihrem metaphysischen Werthe gehörig und allseitig gewürdigt werden, — eine Aufgabe, deren endgültige Lösung nur in einer vollständig entwickelten Erkenntnißtheorie möglich ist. Hier sollen nur Andeutungen gegeben werden, soweit dieselben auch für den von uns verhandelten Gegenstand durchaus erforderlich sind.

In jeder sinnlichen Empfindung oder Wahrnehmung reflectirt sich dem Vorhergehenden zufolge der wahrgenommene Gegenstand von zwei Seiten als Ding mit seinen Eigenschaften. Die Summe der Eigenschaften reducirt sich bei einer rein objectiven durch die wissenschaftlichen Untersuchungen der neueren Zeit ermöglichten Betrachtung auf bloße so oder so modificirte Bewegung, wohingegen das Ding sich als die Summe von materiellen Atomen herausstellt, welche in jenem zu einer so oder so beschaffenen Einheit (Individuum) mit einander verbunden sind. Beide, die Materie und ihre Bewegung, sind aber nicht gleich-, sondern verschiedenwerthig. Jede wie immer beschaffene Bewegung ist bedingt durch die Gegenwart und Existenz ihrer Materie; ohne Materie ist Bewegung nicht möglich und nicht denkbar. Diese haftet jener an, sey es, daß die betreffende Materie sich selbst in Bewegung versetzt oder daß sie anderswoher in dieselbe versetzt wird. Die Bewegung ist ein Accidenz ihrer Materie, sie wird von ihr getragen und, so lange sie überhaupt besteht, im Seyn und Daseyn erhalten. Dagegen ist die Existenz der Materie offenbar nicht an ihre Bewegung, weder an eine bestimmte noch an eine solche überhaupt gebunden. Es läßt sich denken — und wer wollte die reale Möglichkeit dessen bestreiten — daß ein Quantum von Materie nach und nach in alle nur denkbaren Grade von Bewegung eintritt und von dem höchsten Grade derselben durch alle tiefer liegenden Stufen hindurchgeht, bis es zuletzt auf den Nullpunkt aller Bewegung, in absolute Bewegungslosigkeit oder Ruhe versinkt. Kant definirt „Realität im reinen Verstandesbegriffe" als „das, was einer Empfindung überhaupt correspondire", als „dasjenige also, dessen

Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeige; Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn (in der Zeit) vorstelle..... Nun habe (aber) jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innern Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen könne, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhöre. Daher sey ein Verhältniß und Zusammenhang oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig mache, ... indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad habe, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgehe, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählig aufsteige" (II, 126 u. 127). In dieser Auseinandersetzung Kant's, sofern sie auf die Gegenstände der Außenwelt Anwendung finden soll, ist übersehen, daß es in und an einem jeden derselben schon eine zweifache grundverschiedene Art von Realität gibt, Materie und Bewegung, von denen die eine mit der anderen keineswegs verwechselt werden darf. Von der einen derselben, der Bewegung, gilt in der That das, was Kant hier behauptet, daß es nämlich einen Uebergang von ihr als Realität (Seyn) zur Negation (Nichtseyn) gibt; denn es ist selbst nicht undenkbar, wenn auch nicht zu erwarten, daß „einmal ein Zeitpunkt eintreten könnte, wo alle lebendige Kraft auf dem Erdballe in Spannkraft gefesselt und der Bewegung der Materie Stillstand geboten wäre" (Voit a. a. O. S. 8). Dagegen ist bezüglich der Materie ein derartiger Uebergang von Realität (Seyn) zu Negation (Nichtseyn) nicht möglich, sondern einmal vorhanden behauptet sie sich fortwährend im Seyn gegen jede wie immer beschaffene Gewalt, die den Versuch wagen könnte, sie in's Nichtseyn zurückzuwerfen. Wie hätte aber Kant von dieser der Materie als solcher innewohnenden schlechthinnigen Unvergänglichkeit auch nur eine Ahnung noch haben sollen, seitdem der Entschluß in ihm zur Reife gekommen, „die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung, d. i. nur für eine Art von Vorstellung (Anschauung)

gelten zu lassen, welche äußerlich heißt und die von unserer Sinnlichkeit abgetrennt nichts ist"! (II, 296).

Aus dem vorher characterisirten Verhältnisse von Materie und Bewegung als der beiden Seiten eines jeden das Sinnen-Subject afficirenden Gegenstandes der Außenwelt geht sehr deutlich hervor, daß nur die Materie, nicht aber die Bewegung, auf die Würde und den Titel eines selbstständig oder principiell Seyenden, einer wahrhaften Realität oder, mit Plato zu reden, eines ὄντως ὄν gegründeten Anspruch erheben kann. Diese ihre eigenthümliche Beschaffenheit hat man gegenüber ihrer Bewegung als einem unselbstständig oder accidentell Seyenden von jeher durch die Bezeichnungen: Substanz, reales Princip (Realprincip), Substrat u. a. zum Ausdrucke gebracht, und wir unsererseits sehen uns schon um des ehrwürdigen Alters dieser Bezeichnungen willen durchaus veranlaßt, sie und zwar in dem hier exponirten Sinne beizubehalten. Beide die Gegenstände der Außenwelt constituirenden Elemente bilden nun auch den Inhalt unserer sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen derselben, die Materie unter dem Namen des Dinges, die Bewegung in der Art, wie sie in der Sinnlichkeit sich reflectirt, unter dem der Eigenschaften des Dinges. Jede sinnliche Empfindung, jede Vorstellung oder Wahrnehmung wird von uns nach außen bezogen auf ein Ding mit Eigenschaften als auf das reale Object, durch dessen Einwirkung auf die Sinnlichkeit wir zur Bildung jener sind angeregt worden. Allein wie beide Elemente in der Form des Gedankens *in* jeder Vorstellung und Wahrnehmung sind, stammen sie so auch beide *aus* der Wahrnehmung? Ist die Sinnlichkeit als solche, wie sie ohne allen Zweifel auf Veranlassung fremder Einwirkung das Vorstellungsbild in seinem reichen Formenschmucke hervorzaubert, ebenso auch die Bildnerin der Vorstellung, sofern in derselben ein Ding (als Substanz) im Unterschiede von jenem Formenschmucke als den Eigenschaften oder Accidenzien desselben gedacht wird? Oder hat das Gedanken-Element des Dinges, der Substanz, der Materie, seinen Ursprung nicht in der Sinnlichkeit und kann es ihn in derselben nicht haben?

Die vorhergehenden Auseinandersetzungen haben uns in die Lage gebracht, dieses wichtige und folgenreiche Problem hoffentlich einmal nicht oberflächlich und verworren, sondern gründlich und lichtvoll zu behandeln und dadurch die endliche Lösung desselben wenigstens mit vorbereiten zu helfen.*)

---

*) In dem Obigen wird bezüglich der Gegenstände der Außenwelt allenthalben die Materie oder der Stoff als solcher als Substanz ausgegeben, womit selbstverständlich der Gedanke ausgeschlossen ist, daß der Materie noch eine von ihr selber wieder verschiedene und zu unterscheidende Substanz zu Grunde liege. Man sollte erwarten, daß dieser unserer Auffassung wenigstens alle diejenigen naturwissenschaftlichen Kreise beipflichten würden, die in dem Weltenraume außer den (materiellen) Atomen und ihren Bewegungen nichts Existirendes mehr anerkennen. Aber das ist keineswegs der Fall, wie wir in der Anmerkung zu S. 42 aus einer der letzten Schriften Du Bois-Reymond's dargethan haben. Man ersieht hieraus recht deutlich, wie sehr auch der Naturwissenschaft eine gründliche Erkenntnißtheorie noth thut, in welcher vor allem die Genesis unserer Gedanken, wie Substanz, Materie, Kraft u. s. w., kurz der sogenannten Kategorieen Gegenstand der Untersuchung seyn muß; denn erst nach ihrer vollständigen Erledigung lassen sich mit voller Sicherheit die Objecte bestimmen, in welchen jene Gedanken ihren realen Inhalt haben. Denselben Irrthum, den wir hier rügen, theilen aber außer vielen Naturforschern auch manche Philosophen, so selbst der überaus geniale und bewunderungswürdige A. Günther. Auch Günther ist der Stoff oder die Materie als solche nicht die Natursubstanz oder das Naturprincip, sondern eine bloße Erscheinung oder ein Accidenz derselben, da „jene Ansicht, die den Menschen zum Producte der Natur macht, Materialismus zu nennen", insofern als „ungeschickt" bezeichnet wird, als sie „die Materie als Substanz (Realprincip) behandele, wo jene sich doch dem ganz oberflächlichen Beobachter bei ihrem reichen Wechsel von Gestaltungen mehr als Erscheinung wie als Seyn aufdränge" (Lydia. Philosophisches Taschenbuch von Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith. I, 208. Vergl. außerdem: Vorschule I, 199 u. 200 u. a.). Demselben Irrthume huldigt auch mein hochverehrter Lehrer Prof. Dr. Knoodt, wenn er in seiner sonst vortrefflichen Abhandlung: „Anton Günther und seine Lehre" (vergl.: „Unsere Zeit." Jahrbuch zum Conversations-Lexikon. Erster Band. Leipzig 1857. S. 619) ausführt, daß „weder die Kräfte der Materie noch diese jenen als Princip und Träger untergelegt werden können", sondern daß „beide die erscheinende Natur seyen", welche in gleicher Weise „das Naturprincip zur Voraussetzung hätten". Mit besonderem Nachdrucke tritt für den erwähnten Irrthum der anonyme Verfasser der auch heute noch lesenswerthen „Briefe über die Günther'sche Philosophie" ein (München 1855. Literarisch-artistische Anstalt. Vergl. S. 36, 57 fg.). Er meint sogar, „die Voraussetzung, daß die Materie Wesen (Substanz)

5*

Wie immer die Sinnlichkeit es anfangen mag, um die durch äußere Einwirkungen in ihr erregten physikalischen Bewegungen in Empfindungen und Vorstellungen umzusetzen oder diese auf Veranlassung jener hervorzubringen, — ein Vorgang, zu dessen Enthüllung die Erkenntnißfähigkeit des Menschen niemals zulangen wird — so viel ist auf den ersten Blick einleuchtend, daß jene Bewegungen als solche kein Moment in sich tragen, durch welches erklärlich würde, daß und warum jene Empfindungen und Vorstellungen selbst nicht eines, sondern zwei toto genere verschiedene Elemente, die von Substanz und Accidenz, Ding und Eigenschaft, Seyn und Erscheinung enthalten und jedesmal enthalten müssen. Die erwähnten Bewegungen sind sämmtlich einartig; denn sie alle fallen unter die Kategorie oder Idee des Accidenzes, der Erscheinung; von einem Substanziellen oder wahrhaft Seyenden ist in ihnen als solchen keine Spur. Zwar sind sie in und an einem Substanziellen, eben dem Gehirn, welches sie auch zur Hervorbringung seiner Empfindungen und Vorstellungen verwerthet, aber sie sind nicht das Gehirn selbst, vielmehr stehen sie als Accidenzien zu diesem als der ihnen unterliegenden Materie oder Substanz in einem diametralen, unaufhebbaren Gegensatze. Wie sollte also das Sinnen-Subject mittelst der ihm immanent gewordenen Bewegungen allein zur Vorstellung der äußeren Gegenstände als Dinge mit Eigenschaften gelangen können? Würden die mechanischen Gehirn-Bewegungen der einzige Factor seyn, welcher in unseren Vorstellungsbildern jener Gegenstände verwerthet würde, wie müßten uns die letzteren dann ohne allen Zweifel erscheinen? Die bunte Fülle von Eigenschaften, welche die Sinnlichkeit auf Veranlassung jener Bewegungen in uns

---

sey, bilde die faule Grundlage des Materialismus, und die fortschreitende Wissenschaft habe sie längst aus ihrem Gedankenkreise ausgeschlossen". Von diesen Behauptungen ist nach unserer Ueberzeugung das gerade Gegentheil die Wahrheit. Doch — in größerer Ausführlichkeit, als in dem Obigen geschehen ist, auf eine Widerlegung der für die Naturphilosophie und Anthropologie verwirrenden Ansicht einzugehen, ist hier der Ort nicht.

hervorzaubert, würde auch so noch ihrem gleichsam schöpferischen Productionsvermögen entfließen; ebenso würden jene zu einem Vorstellungsbilde zusammengefaßten Eigenschaften nach wie vor von der Sinnlichkeit auch nach außen bezogen werden; sie würden sich, mit Kant zu reden, in ganz gleicher Weise, wie das auch jetzt geschieht, von der Sinnlichkeit „gleichsam ablösen" und in eben der Gestalt und Qualität, in welcher die Sinnlichkeit sie empfindet, „außer ihr zu schweben scheinen" (II, 307). An der Art und Weise, wie der Mensch als Sinnen-Subject seine subjectiven Empfindungen und Vorstellungen im Raume außer sich als Gegenstände thatsächlich anschaut, würde sich also auch in dem hier angenommenen Falle nichts, gar nichts ändern, aber was sich wohl ändern würde, wäre dieses. Es wäre ihm von nun an schlechterdings unmöglich, die im Raume außer ihm wahrgenommenen oder angeschauten Gegenstände auch nach ihren beiden eben besprochenen Seiten von Ding und Eigenschaft, Substanz und Accidenz, Seyn und Erscheinen, Materie und Bewegung zu unterscheiden. Zwar würde er fortgesetzt außer sich die ganze unermeßliche Mannichfaltigkeit von Gestalten noch wahrnehmen, die er sich bei seiner wirklichen Beschaffenheit zur Anschauung bringt; er würde ebenso, wie jetzt, außer sich Licht und Farbe sehen, Ton und Schall hören, den Duft der Blumen riechen, aber er würde nicht mehr denken können, daß Licht und Farbe, Ton und Schall u. s. w. nur Erscheinungen seyen, die seine Sinnlichkeit nach der Qualität, wie er sie außer sich wahrzunehmen glaube, nur auf Veranlassung gewisser sie selbst afficirender Bewegungen hervorgebracht habe. Und noch weniger würde er denken können, daß diese von außen in ihn überfließenden Bewegungen Bewegungen eines Dinges oder einer Materie seyen, die sich zu jenen wie Substanz zu Accidenz, Seyn zu Erscheinung u. s. w. verhalte. Denn es ist schlechterdings unmöglich, daß er auf der alleinigen Grundlage der seinem Gehirn durch äußere Ein-

wirkungen immanent werdenden physikalischen Bewegungen und in alleiniger Anknüpfung an diese die Gedanken des Seyns, der Substanz, des Dinges, der wahrhaften Realität, der Materie u. s. w. jemals soll gewinnen können, aus dem einfachen Grunde, weil diese Bewegungen als solche Seyn, Substanz, Ding, Realität, Materie u. s. w. eben nicht sind und auch kein Moment enthalten, welches zur Gewinnung des Gedankens derselben hinüberführen könnte. Mit dem Verluste der Gedanken des Seyns, der Substanz u. s. w. würde der Mensch aber auch selbst die Gedanken des Accidenzes, der Erscheinung u. s. w. als solcher einbüßen. Zwar würde er nach wie vor, durch äußere Einwirkungen auf ihn dazu angeregt, eine Menge von Erscheinungen, wie Licht, Farbe, Schall u. s. w. wahrnehmen, aber er würde sie nicht auch in ihrer Qualität als Erscheinungen denken oder erkennen, wieder aus dem einfachen Grunde, weil der Gedanke der Erscheinung, des Accidenzes u. s. w. als solchen nur in und an dem Gedanken des Seyns, der Substanz und umgekehrt dieser nur im Gegensatze zu jenem in einem denkenden Subjecte sich entwickeln und herausbilden kann.

Die vorstehenden Erörterungen thun dar, daß der Mensch mit alleiniger Verwerthung seiner Gehirn-Affectionen schlechthin außer Stande ist, sich zur Unterscheidung der von ihm vorgestellten oder wahrgenommenen Gegenstände nach Substanz und Accidenz, Seyn und Erscheinung, Materie und Bewegung u. s. w. zu erheben; sie thun aber noch nicht dar, daß der Mensch überhaupt in seiner Eigenschaft als bloßes Sinnen-Subject zur Gewinnung jener Unterscheidung sowie zur Bildung der in derselben vorkommenden Gedanken als solcher nicht die Macht besitzt. Es wäre vorläufig immerhin wenigstens denkbar, daß der Sinnlichkeit als solcher noch anderes Material für ihre Gedankenbildung zu Gebote stände als dasjenige ist, welches die äußeren Gegenstände durch ihre Einwirkungen auf sie in den hierdurch in ihr hervorgerufenen Bewegungen ihr anbieten, sey es nun, daß sie dasselbe ebenfalls a posteriori empfinge oder

daß sie es als Besitzthum a priori in sich trüge. Wie verhält es sich hiermit?

Vor allem ist auf Grund der unbezweifelbar feststehenden Resultate der exacten Wissenschaft neuerer Zeit die erstere Möglichkeit gänzlich ausgeschlossen. Die sorgfältigsten Experimental-Untersuchungen haben bewiesen, daß die Sinnen-Subjecte aus dem weiten Bereiche der Wirklichkeit oder des thatsächlich Bestehenden, also a posteriori, schlechterdings nichts empfangen noch empfangen können als nur die Einwirkungen, welche das Bestehende auf sie ausübt in der Form von mechanischen Erschütterungen, in welche durch diese ihr sensibeles Nervensystem und Gehirn versetzt werden. Auf diese Erschütterungen ist mithin auch der Beitrag beschränkt, den die Wirklichkeit oder, mit einem Kantischen Ausdrucke, die Erfahrung dem Sinnen-Subjecte für seine Gedankenbildung überhaupt spenden kann. Anders aber steht es möglicherweise mit der zweiten der oben als zulässig bezeichneten Annahme. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß jedes Sinnen-Subject als solches Substanz und Accidenz, Seyn und Erscheinen, Ding und Eigenschaft, Materie und Bewegung thatsächlich ist und daß es mithin selber diejenigen beiden Elemente in Realität in und an sich hat, welche der Mensch in der Form des Gedankens in seine sinnlichen Vorstellungen der materiellen Gegenstände der Außenwelt hineinwebt und durch welche er diese nach den beiden so eben erwähnten Seiten beurtheilt und unterscheidet. Würde daher das Sinnen-Subject nicht bloß die durch äußere Einwirkungen ihm immanent werdenden Bewegungen zu Empfindungen, Vorstellungen und Wahrnehmungen verarbeiten, sondern würde sich in und mit diesen Vorgängen in ihm auch noch der andere verbinden, daß es zu jenen Bewegungen und im Gegensatze zu ihnen sich selbst als dasjenige Substrat, welchem diese anhaften oder dessen Bewegungen sie sind, im Gedanken fände, so würde dieser Fund augenscheinlich mit der Bildung und Gewinnung des Seyns- oder Substanzialitätsgedankens in Eins zusammenfallen. Unter dieser Voraussetzung, wenn anders als Thatsache sie sich be-

weisen ließe, wäre schlechterdings kein Grund mehr ersichtlich, warum dem Sinnen-Subjecte als solchem die Unterscheidung auch der Gegenstände der Außenwelt nach Seyn und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. noch länger könnte abgesprochen werden. Denn hätte es diese Unterscheidung einmal in und an sich selber vorgenommen und wäre es also thatsächlich im Besitze der beiden Gedanken-Elemente, deren Gegenwart im Bewußtseyn eines Subjects die unerläßliche aber auch die einzige Voraussetzung für jene Unterscheidung bildet, wer wollte ihm dann noch die Möglichkeit absprechen, dieselbe Gedanken-Operation an allem und jedem vorzunehmen, was immer in sein Bewußtseyn träte und ein Gegenstand desselben werden könnte? Es ist einleuchtend, daß, wenn der hier besprochene Fall als Thatsache sich nachweisen ließe, Kant's Erkenntnißtheorie in einem eigenthümlichen Lichte erscheinen würde; sie wäre halb wahr, halb falsch; sie hätte das Endziel dieser Wissenschaft richtig erkannt, ohne aber zugleich zur Erreichung desselben auch das richtige Mittel in Anwendung zu bringen. Falsch wäre die Ansicht Kant's von dem a priori der sogenannten reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen insofern, als er in denselben als solchen bloße Denkformen ohne allen realen Inhalt erblickte, welcher letztere nach ihm jenen nur a posteriori durch die Empfindung oder Sinnes-Eindrücke gegeben werden kann. Denn einmal angeregt durch diese Eindrücke würde das Subject jene Gedanken nicht nur ihrer Form nach lediglich aus sich selbst erzeugen, sondern es würde auch den Inhalt oder die Realität, mit welchem sich zu erfüllen jene Gedankenformen die Bestimmung hätten, in sich selbst, mithin a priori vorfinden, da doch das Subject selber nicht von außen oder a posteriori in sich hineinströmen kann, sondern sich selber a priori gegeben seyn muß. Aber ungeachtet dieses dem Königsberger Philosophen in der Bestimmung des a priori widerfahrenen Irrthums wäre seine Erkenntnißtheorie in dem angegebenen Falle in der Tiefe doch vollkommen richtig. Denn es wäre jetzt ganz und gar unwidersprechlich, daß in der That alle wie immer be-

schaffene Erkenntnißvermögen und alle Gedankenformen des Menschen aus einer einzigen gemeinsamen Wurzel stammten, die von nun an, freilich wieder in Abweichung von Kant, als Sinnlichkeit müßte bezeichnet werden. Aber kann denn — und das ist die Frage, die ganz vorzugsweise das wissenschaftliche Interesse in Anspruch nimmt — die hier gemachte Voraussetzung überhaupt als eine zulässige und begründete anerkannt werden? Ist es möglich und denkbar, daß das Sinnen-Subject als solches nicht bloß zur Production von Empfindungen und Vorstellungen, sondern auch zur Formation des Seyns- und Substanzialitätsgedankens und damit zur Unterscheidung der Dinge nach ihren beiden von einander zwar untrennbaren aber doch toto coelo verschiedenen Seiten vordringt? Wir wollen hier nur Fingerzeige geben, die bei einer systematischen und vollständigen Bearbeitung des aufgeworfenen Problems nicht unbeachtet bleiben dürfen, indem wir diese selbst einer anderen und, was ihren Umfang angeht, weit ausführlicheren Arbeit vorbehalten. Es sind im wesentlichen dieselben Winke, auf die auch schon Kant zu wiederholten Malen aufmerksam gemacht hat, freilich ohne sie nach ihrem Werthe und ihrer Tragweite jemals gehörig gewürdigt zu haben. Dieser Umstand läßt es als nicht unzweckmäßig erscheinen, daß wir uns mit unseren Bemerkungen an jenen anlehnen.

Würde ein bloßes Sinnen-Subject im Stande seyn, sich selbst im Gegensatze und Unterschiede zu den ihm immanenten Erscheinungen, Accidenzen, Zuständen, Bewegungen u. s. w. als das diesen unterliegende reale Seyn, Princip, Substrat u. s. w. im Gedanken zu erfassen, so ist sonnenklar, daß jenes mit dieser Leistung ipso facto in's Licht des Selbstbewußtseyns sich erheben, den Ichgedanken erreichen, ein Ich, eine Person werden müßte. Denn sich selbst im Gedanken erfassen, was heißt das anders und was anderes kann es heißen als seiner selbst bewußt, mithin ein Ich werden? Wie urtheilte aber Kant über die desfallsige Befähigung der bloßen Sinnen-Subjecte, d. i. der Thiere? In seiner Bearbeitung der von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu

Berlin für das Jahr 1791 ausgeschriebenen Preisfrage: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" schreibt er wörtlich: „Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject und das Ich als Object. Wie es möglich sey, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objectes, was von mir angeschaut wird, ist, gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache."*) In ähnlicher Weise äußert sich Kant auch

---

*) I, 500 u. 501. Es kommt uns hier natürlich nur auf Kant's Constatirung der Thatsache an, die in den von uns unterstrichenen Worten angegeben wird, nicht aber auf Kant's Deutung des Selbstbewußtseyns oder Ichgedankens. In dieser halten wir nicht weniger als alles für verkehrt. Es ist nach unserer Ueberzeugung nicht wahr, daß das Selbstbewußtseyn oder der Ichgedanke „ein Gedanke sey, der schon ein zweifaches Ich enthalte, das Ich als Subject und das Ich als Object"; denn davon lehrt eine unbefangene, vorurtheilslose Selbstbeobachtung schlechterdings nichts, wohl aber lehrt sie das gerade Gegentheil davon. Es ist ferner nicht wahr, daß „ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand der Anschauung bin"; denn wäre dieses der Fall, so müßte das Ich als solches sich selber auch unmittelbar objectiv oder gegenständlich seyn, es müßte also, wie Kant will, im Selbstbewußtseyn in der That zweimal, als Ich-Subject und als Ich-Object vorkommen, was aber als nicht zutreffend indirect von Kant selbst im Widerspruche mit seiner eigenen Behauptung zugegeben wird. Denn wenn durch das behauptete zweimalige Vorkommen des Ich im Selbstbewußtseyn doch wieder „nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, die Person, das Ich aber des Objects, was von mir angeschaut wird, gleich

in seiner aus dem Jahre 1798 herrührenden „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht". Denn dort heißt es gleich anfangs: „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andern auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewußtseyns, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat, wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der Verstand."*) Sind diese Aussprüche Kant's, soweit sie zu dem von uns ver-

---

anderen Gegenständen außer mir, die Sache seyn soll" — was heißt das in Wirklichkeit denn anders, als daß die vorige Behauptung wieder aufgehoben, die Identität von Ich-Subject und Ich-Object geläugnet und letzteres zu einem Nicht-Ich herabgedrückt wird? Und bei dem Niederschreiben dieses allerdings richtigen und fruchtbaren Gedankens hätte sich einem Kant ein neues Licht anzünden können, wenn er ihm ernstlich nachgeforscht und die Frage sich vorgelegt hätte: Was kann und muß denn das sogenannte Ich-Object seyn, wenn zwischen ihm und dem Ich-Subjecte keine Identität sondern Heterogeneität besteht? Er hätte dann wohl finden können, daß es kein „unbezweifelbares aber schlechterdings unmöglich zu erklärendes Factum sey, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand der Anschauung bin", sondern daß diese Erklärung nur deßhalb für eine unmögliche ausgegeben werden müsse, weil vorher eine reine Fiction in den Rang eines unbezweifelbaren Factums erhoben worden. Aber der über der Philosophie von jeher schwebende Unstern wollte, daß Kant jenem Gedanken nicht nachhing und ihn ohne tieferes Verständniß bei Seite liegen ließ. Es sollte erst noch ein halbes Seculum vorübergehen, bis ein zweiter Kant erstand in der Person A. Günther's, der, glücklicher als jener, über Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewußtseyns eine solche Fülle von Licht ausgoß, daß es seitdem nicht mehr möglich seyn wird, diesen Springquell aller Wahrheit und Gewißheit für den Menschen vor den Augen der forschenden Mit- und Nachwelt wieder zu verdunkeln.

*) VII, 2. Abtheilung, S. 11. Auch an dieser Stelle hätten wir in mehrfacher Hinsicht Einzelnes auszustellen, was wir aber nach dem in der vorigen Anmerkung Gesagten glauben unterlassen zu können.

folgten Zwecke in Betrachtung kommen, wahr und ist es also richtig, woran Keiner, der sorgfältig beobachtet und ernstlich philosophirt, nicht aber phantasirt, zweifeln kann, daß die Sinnlichkeit außer dem Menschen, d.i. in den Thieren zwar zur Bildung von Empfindungen, Vorstellungen und Wahrnehmungen, dagegen nie und nimmer zur Bildung des Selbstbewußtseyns oder Ichgedankens und somit auch nicht zur Unterscheidung der Dinge nach Seyn und Erscheinen, Substanz und Accidenz u.s.w. vorbringt, — wo in aller Welt sollte dann noch irgend ein vernünftiger Grund zu der Annahme vorhanden seyn, daß die Sinnlichkeit im Menschen dennoch diese Leistung mit glücklichem Erfolge zu übernehmen und zu einem ihrer selbstbewußten Subjecte sich herauszuarbeiten vermögend sey? Kann das der Sinnlichkeit außer dem Menschen überall innewohnende Unvermögen zu der erwähnten Gedanken-Production etwa in einer zufälligen Beschaffenheit derselben gefunden werden? Und ist in Folge dessen vielleicht die Annahme berechtigt, daß des Menschen Sinnlichkeit jene zufällige Beschaffenheit glücklich abgestreift und eben hierdurch die Befähigung zu jener ungeheuern Mehrleistung im Bereiche des Gedankens erreicht habe? Oder muß vielmehr gedacht werden, daß das in Rede stehende Unvermögen der Sinnlichkeit nirgendwo anders als in ihrer metaphysischen Beschaffenheit seinen Grund und seine Veranlassung habe und daß es derselben mithin in allen Formen und Gestalten, welche immer in der langen Wesenskette von dem niedrigsten bis zu dem höchst organisirten Thiere, ja bis zu dem Sinnen-Organismus des Menschen sie annehmen möge, in dem gleichen Maße wesentlich und unabänderlich sey? Fällt die Entscheidung über diese Fragen, woran kaum zu zweifeln, bei jedem vorurtheilslosen Manne der Wissenschaft in dem Sinne der zuletzt aufgeworfenen aus, so erhebt er sich eben hierdurch aber auch zu einer Höhe, von welcher aus sich neue Fernsichten in das Land der Forschung vor seinen Augen ausbreiten. Dieselben werfen vor allem helle Schlaglichter auf die Hauptpunkte der Kantischen Erkenntnißtheorie; sie zeigen aber auch in vollster

Klarheit den Weg, den die Erkenntnißtheorie als die herrlichste und meist verheißende aller Wissenschaften in Zukunft zu wandeln hat, wofern sie an dem von Kant erstrebten und mächtig vorbereiteten aber nicht erreichten Ziele, nämlich an dem die höchsten Forderungen befriedigenden Einblicke in das Zustandekommen, die Bestandtheile, die Grenzen und den Werth unseres Denkens und Wissens endlich einmal anlangen will. Wir wollen die Feder nicht aus der Hand legen, bevor wir jene Hauptpunkte noch resumirt und diesen Weg noch gezeichnet haben.

6. In der Einleitung zu dieser Abhandlung haben wir eine längere Ausführung Paulsen's mitgetheilt, derzufolge das Gebiet des Wirklichen oder thatsächlich Bestehenden sich in einer zweifachen Art von Ereignissen, in Bewegungs- und Bewußtseynsvorgängen völlig erschöpfen soll. Die in früheren Jahrhunderten von den Gelehrten und auch in dem gegenwärtigen von dem gewöhnlichen Bewußtseyn noch getheilte Ansicht, daß diese Vorgänge oder Ereignisse doch nur solche in und an einem Etwas seyn könnten, an dem sie sich abspielen, und welches man unter dem Namen der Substanzen als die eigentliche und wahrhafte Wirklichkeit von jenen unterschied und ihnen gegenüberstellte, wird von unserem Gegner — das muß man ihm zugestehen — mit großer Beherztheit und mit siegesgewissem Selbstvertrauen ohne alle Umschweife in das Fabelland verwiesen. Freilich hat er den großen und blendenden Vortheil, für die Untrüglichkeit seiner Auffassung auf die heut zu Tage im Betriebe derjenigen Wissenschaften, die mit den in Rede stehenden Gegenständen sich beschäftigen, fast allgemein herrschenden Zustände sich berufen und hinter denselben wie hinter einer festen Mauer sich verschanzen zu können. Ja mehr als das. Denn auch das wird man Paulsen als eine feststehende Thatsache einräumen müssen, daß die erwähnten Zustände von heute ihre starken Wurzeln vor allem in den großartigen und ewig bewunderungswürdigen Reformversuch treiben, durch welchen Kant die Restauration der Philosophie seiner Zeit unternahm, und daß dieselben erst von hier aus ihre weite, um nicht zu sagen, eine fast allgemeine

Verbreitung unter den Pflegern der Wissenschaft, und namentlich unter denen der Philosophie und Naturwissenschaft, gefunden haben. Allein das Wort eines glänzenden französischen Schriftstellers über das wechselseitige Verhältniß von Papstthum und Katholicismus: le papisme est la faiblesse du catholicisme et le catholicisme est la force du papisme, trifft auch hier zu; die Kantische Philosophie ist die Stärke der zur Sprache gebrachten Ansicht, aber gerade diese ist auch die Schwäche von jener.

Die vorhergehenden Erörterungen geben, denke ich, sehr deutlich zu erkennen, worin die eigentliche Bedeutung des Kantischen Unternehmens gelegen sey, und warum dasselbe eine so mächtige Wirkung, die gegenwärtig mit verstärktem Nachdrucke sich wieder geltend macht, fort und fort ausgeübt. Diese seine Bedeutung liegt, um es mit einem Worte zu wiederholen, allein in seinem wahrhaft wissenschaftlichen Character. In directem Gegensatze sowohl zum Dogmatismus als zum Skepticismus seiner Zeit führt Kant seit dem Eintritte in seine kritische Epoche die Philosophie mit aller ihm zu Gebote stehenden Macht auf den Standpunkt hin, von dem allein aus sie den sichern Gang der Wissenschaft annehmen und nie verwelkende Lorbeeren im Reiche des Gedankens gewinnen kann. Was Cartesius im siebzehnten Jahrhundert mit der Proklamation des ego cogito ergo sum als des einzig möglichen Ausgangspunktes philosophischer Forschung, wofern dieselbe zu gewissen und sichern Resultaten kommen wolle, begonnen hatte, eben dasselbe erneuerte Kant, ein zweiter Cartesius in der Speculation, als er den Indifferentismus seines Zeitalters gegen philosophische Bestrebungen für „die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urtheilskraft“ erklärte, welche „sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten lasse“, und als er das Scheinwissen der früheren Philosophie durch eine tief eindringende und umfangreiche Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens zu beseitigen unternahm (II, 7 u. 8). Wie Cartesius so war auch Kant ein geschworener Feind einerseits alles Dogmatismus und Skepticismus und

andererseits alles Indifferentismus gegen die großen Fragen, auf welche die Nachforschung der philosophirenden Vernunft von jeher sich gerichtet hatte und „deren Gegenstand, wie er ausdrücklich versichert, der menschlichen Natur nicht gleichgültig seyn kann" (II, 7). Vor dem Versinken in einen derartigen Indiffe- rentismus bewahrte einen Kant allein schon der Ernst und die Tiefe seines sittlichen Bewußtseyns. Und ganz dieselben Worte, mit denen dereinst Cartesius Ziel und Richtung der von ihm unternommenen Restauration der Philosophie characterisirt hatte, hätte auch ein Kant sich aneignen und als Motto auf das erste unsterbliche Denkmal seines tiefsinnigen Geistes, die Kritik der reinen Vernunft, setzen können. Denn so wenig Cartesius in seiner Abhandlung de Methodo ebenso wenig ahmte auch Kant in dieser „die Skeptiker nach, welche nur zweifeln, um zu zweifeln, und außer der Ungewißheit selbst nichts suchen. Im Gegentheil war auch er ganz damit beschäftigt, etwas Gewisses zu finden. Und wie zu geschehen pflegt, wenn man bei einer Baustätte auf Sand trifft, so war der zweite gleich dem ersten Cartesius auch des festen Entschlusses, so lange nach einem Fundamente zu graben, bis er seinen wissenschaftlichen Gedankenbau über „felsigem Gestein" zu errichten in der Lage wäre".*) Dieses Fundament entdeckte Kant mit glücklichem Griffe in der Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens. Allein das Schicksal wollte, daß von Kant nicht weniger als von Cartesius zu dem Ausbaue des von ihm gegrabenen Fundamentes auch wieder Steine verwerthet wurden, welche über kurz oder lang zerbröckeln und den über ihnen errichteten Palast mit Sprung und Riß bedrohen mußten. Einen dieser Steine und zwar der schlimmsten einen haben wir in der Ansicht des kritischen Philosophen erkannt, daß aller Inhalt oder alle Materie der Erkenntniß dem Menschen nur

---

*) Cartesius: De Methodo III: Nec tamen in eo Scepticos imitabar, qui dubitant tantum, ut dubitent et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt. Nam contra totus in eo eram, ut aliquid certi reperirem; et quemadmodum fieri solet, quum in arenoso solo aedificatur, tam alte fodere cupiebam, ut tandem ad saxum vel argillam pervenirem.

a posteriori durch die Eindrücke, welche die Gegenstände der Außenwelt auf seine Sinnlichkeit ausüben, gegeben werde. Und mit diesem Hauptmißgriffe Kant's steht der andere Irrthum desselben, daß all' unser Erkennen sich nur im Felde der Erscheinungen bewege, ohne die diesen zu Grunde liegenden und sie verursachenden Substanzen als Noumena oder die Dinge an sich jemals erreichen zu können, in dem allerengsten und unlöslichsten Zusammenhange. Hatte aber schon Kant die Substanzen als Dinge an sich, d. i. in derjenigen Gestalt, wie sie ohne allen Zweifel von dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschen gedacht werden, für schlechthin unerkennbar erklärt, so war mit Sicherheit auch vorauszusehen, daß die Kantische Unerkennbarkeit derselben über kurz oder lang zu ihrer gänzlichen Läugnung führen und daß man sonach mit Paulsen schließlich nur noch „Ereignisse", d. i. „Bewußtseyns- und Bewegungsvorgänge" ohne ein Ding an sich oder eine Substanz, in und an welcher die Ereignisse sich ereigneten, übrig behalten werde. Aber kann diese Ansicht, selbst abgesehen davon, daß durch sie das Leben wie die Wissenschaft völlig verwirrt wird, etwa schon aus dem Grunde, weil sie ihren Stützpunkt in der Kantischen Erkenntnißtheorie findet, Anspruch auf Wahrheit machen? Es ist dieß um so weniger der Fall, als dieselbe schon durch den Gang, welchen die Naturwissenschaft seit Kant genommen, und durch die Resultate, welche diese seitdem erzielt hat, ganz unzweifelhaft als eine unrichtige zurückgewiesen wird. Denn die Naturwissenschaft kann, wie früher dargethan, in der Erklärung der ihrer Forschung unterbreiteten Phänomene nicht einen Schritt vorwärts thun, ohne dieselben als Erscheinungen einer von ihnen als solchen verschiedenen und zu unterscheidenden Materie oder eines solchen Stoffes zu denken, in und an welchem jene als Bewegungs- oder Bewußtseynsvorgänge sich begeben. Und eben dieser Stoff oder diese Materie als solche ist es, welche gegenüber den in und an ihr sich vollziehenden Bewegungen als ihren Erscheinungen oder Accidenzen nach wie vor als das Ding an sich, als Substanz oder reales Princip, das nicht wieder wie seine Er-

scheinungen in und an einem andern existirt, das vielmehr in und auf sich selber ruht, auch in dem wissenschaftlichen Bewußtseyn der Gegenwart Anerkennung finden muß.

Wir haben so eben mit Nachdruck hervorgehoben, daß die Negation der Realität des Substanzialitätsgedankens in der Gegenwart als die letzte consequente Schlußfolgerung aus Kant's Behauptung einer gänzlichen Unerkennbarkeit der bestehenden Dinge an sich oder der Substanzen müsse betrachtet werden. Es versteht sich von selbst, daß wir unsererseits in Folge dessen auch in dieser Kantischen Ansicht eine schwere Verirrung erblicken. Nichts desto weniger enthält dieselbe andererseits aber auch eine tiefe Wahrheit, — eine Wahrheit, die von den Philosophen nach Kant freilich nur Einer nach ihrer ganzen Bedeutung und Tragweite erkannt und zur vollen Entwickelung gebracht hat: Anton Günther. Wie so?

Kant's Erkenntnißtheorie beruht auf der Voraussetzung wie auf ihrer Grundlage, daß alle Materie oder aller Inhalt unseres Erkennens sich auf die Eindrücke einschränke, welche durch Einwirkung der äußeren Gegenstände auf unsere Sinnlichkeit in diese hinüberfließen. Die Sinnlichkeit selbst als das eine der beiden dem Menschen zur Verfügung stehenden Erkenntnißvermögen verarbeitet diese Eindrücke — an sich rein physikalische Bewegungen unseres sensiblen Nervensystems — zu Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, mit einem Worte: zu Anschauungen. Ist diese Arbeit von der Sinnlichkeit vollbracht, dann greift das zweite Erkenntnißvermögen, der Verstand, ein, das Werk der Sinnlichkeit fortsetzend und zum Abschlusse bringend, indem er die sinnlichen Anschauungen in wirkliche Erkenntnisse umwandelt. Denn „ich habe, schreibt Kant, gar keinen Begriff von einem Verstande als dem, der so ist, wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden, und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewußtseyns zu bringen“ (III, 130). In längerer Ausführung lesen wir hierüber in Kant's Hauptwerke Folgendes. „Wir haben den Verstand oben auf mancherlei Weise erklärt: durch

eine Spontaneität der Erkenntniß (im Gegensatze der Receptivität der Sinnlichkeit), durch ein Vermögen zu denken oder auch ein Vermögen der Begriffe oder auch der Urtheile, welche Erklärungen, wenn man sie beim Lichten besieht, auf eins hinauslaufen. Jetzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln characterisiren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher. Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln. Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, soferne sie objectiv sind (mithin der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig anhängen), heißen Gesetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen andere alle*) stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannichfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben, denn Erscheinungen können als solche nicht außer uns statt finden, sondern existiren nur in unserer Sinnlichkeit. Diese aber als Gegenstand der Erkenntniß in einer Erfahrung mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannichfaltigen von Vorstellungen (es nämlich aus einer einzigen zu bestimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also als mög-

*) So steht im Texte; es muß aber offenbar heißen: „alle andern“.

liche Erfahrungen ebenso a priori im Verstande, und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als bloße Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieselbe der Form nach allein möglich sind" (II, 113 u. 114).

Aus dieser Auseinandersetzung geht Kant's Auffassung von dem Wesen und den Functionen des Verstandes bis zur Evidenz hervor. Die Anschauungen der Sinnlichkeit, die in dem Vorhergehenden und sonst unzähligemal von Kant auch einfach „Erscheinungen" genannt werden, enthalten stets ein Mannichfaltiges, nämlich das Mannichfaltige der Sinnes-Eindrücke, welches in ihnen in die Form der Anschauung ist erhoben worden. Auf dieses Mannichfaltige unserer sinnlichen Anschauungen ist der Verstand für seine Functionen hin- und angewiesen, seiner Thätigkeit bietet sich ein anderer Stoff, mit dem sie sich beschäftigen könnte, nicht dar. Nun hat der Verstand als Vermögen des Denkens eine Reihe von Begriffen a priori in sich, die Kategorieen, nach Kant 12 an der Zahl, welche derselbe in das Mannichfaltige unseres Anschauungsmaterials, so zu sagen, hinüberfließen läßt, oder unter welche er, mit Kant zu reden, die Anschauungen „subsumirt" (II, 122), um letztere durch jene zu sichten, zu ordnen, in bestimmte Verhältnisse zu einander zu bringen und dadurch in die Form von Erkenntnissen zu erheben. Wir wollen die Sache, welche durch Kant selbst in der Entwickelung, die er ihr in der Kritik der reinen Vernunft gegeben, unnöthiger Weise sehr verdunkelt worden ist, durch ein Paar Beispiele deutlich machen. Zu den dem Verstande a priori innewohnenden Kategorieen gehören bekanntlich unter anderen auch die der Inhärenz und Subsistenz oder der Substanz und des Accidenz, sowie die der Causalität und Dependenz oder der Ursache und Wirkung. Es ist zur Genüge von uns betont worden, daß das Mannichfaltige der Sinnes-Eindrücke als das einzige dem Verstande sich darbietende Material, an welchem er von seinen Begriffen a priori Gebrauch machen kann, stets einartig ist; denn es besteht immer und überall eben nur in bloßen Affectionen der Sinnlichkeit oder nach den Ergebnissen

der neueren Physiologie in rein physikalischen Bewegungen derselben, welche als solche sammt und sonders den Character des Accidenzes oder der Erscheinung, in keinem einzigen Falle aber den der Substanz oder des realen Seyns in dem oben von uns entwickelten Sinne an sich tragen. Das Denken des Verstandes bewegt sich daher selbstverständlich ausschließlich in dem Gebiete der Erscheinungen, an diese ist es mit unzerreißbaren Banden angeheftet. Aber eben unter den mannichfaltigen Erscheinungen der Sinnlichkeit bemerkt der Verstand ungeachtet ihrer Einartigkeit oder wesentlichen Gleichheit doch auch wieder gewisse Verschiedenheiten und eben diese letzteren sind es, welche die Anwendung der Kategorieen auf dieselben veranlassen. So stellt sich unter den zahllosen Erscheinungen des äußeren Sinnes eine, die Materie, als beharrliche dar, wohingegen alle übrigen desselben Sinnes in einem fortgesetzten Wechsel sich befinden. Dieser Umstand gibt dem Verstande Grund und Veranlassung, jene als Substanz, diese als Accidenzien der Substanz zu denken (II, 159). Aehnlich verhält es sich mit dem Gegenstande des innern Sinnes, dem Ich; auch hier ist das Ich als in allem Denken gegenwärtig die Substanz, dem die Gedanken als Bestimmungen oder Accidenzen inhäriren.*) Noch bestimmter tritt

---

*) II, 281. Es ist schon bemerkt, daß Kant mit dem Begriffe der „Substanz" in seiner Anwendung sowohl auf die Materie als auf das Ich stets im Felde der Erscheinung sich bewegt, weßhalb er dieselben denn auch consequent als substantia phaenomenon bezeichnet. Was es dagegen mit der substantia noumenon, d. i. mit dem Ding an sich selbst, welches der Materie wie dem Ich zu Grunde liegt, für eine Bewandtniß hat, wissen wir nicht, weßhalb wir denn auch nicht behaupten können, daß das Ding an sich selbst (oder das Intelligibele) der Materie von dem Ding an sich selbst des (empirischen) Ich sich „irgend worin innerlich unterscheide" (II, 289). Allein wie wäre es, wenn die Kantische substantia noumenon in beiden Fällen nichts als eine Fiction wäre, von Kant deßhalb erdichtet, weil er dem wahrhaft substanzialen Character sowohl der Materie als des Ich durch eine ausgeführte Theorie des Erkennens nicht auf die Spur gekommen? Es ist eine Hauptaufgabe dieser Arbeit, unsern Lesern das Gewicht dieser Frage recht tief in's Bewußtseyn zu bringen und auf die für eine gründliche Beantwortung derselben maßgebenden Gesichtspunkte hinzuweisen.

Kant's Ansicht bei dem Gebrauche hervor, den der Verstand von dem apriorischen Begriffe der Causalität macht.

Bei jedem äußern Gegenstande kann das Mannichfaltige, was er der Sinnlichkeit zur Anschauung darbietet, in einer ganz beliebigen Reihenfolge aufgefaßt oder, nach Kant's Ausdrucke, „apprehendirt" werden. „Meine Wahrnehmungen in der Apprehension eines Hauses, schreibt Kant, können von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannichfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren." Allein eine ganz andere Bewandtniß in dieser Beziehung hat es mit allen denjenigen Erscheinungen, welche „ein Geschehen enthalten". „Denn ich bemerke, heißt es, daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinabtreiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb des Laufes des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt und an dieselbe ist die letztere gebunden." „Diese Regel, behauptet Kant ganz richtig, ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) nothwendig." Was macht nun aber der Verstand aus dieser Aufeinanderfolge seiner Wahrnehmungen? Er leitet, meint Kant, „die subjective Folge der Apprehension von der objectiven Folge der Erscheinungen ab und er muß jene von dieser ableiten, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der andern sich unterscheidet" (II, 164). Aber auch dieses soll nach Kant's Auffassung wieder nichts anderes

heißen, als daß „in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen muß, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise diese Begebenheit folgt" oder umgekehrt, daß „das, was folgt, nothwendig auf etwas Anderes bezogen werden muß, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weise folgt, so daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung gibt, diese aber die Begebenheit bestimmt" (II, 165). Der Verstand trägt also nach Kant, — das ist unwidersprechlich — aus seinen subjectiven Wahrnehmungen die Gedanken des „Folgenden" und „Vorhergehenden", des „Bedingten" und „der Bedingung" in die objective Wirklichkeit hinüber, weßhalb Kant diese Operation des Verstandes denn auch ganz consequent als eine von dem letzteren gemachte „Voraussetzung" bezeichnet. „Wenn wir erfahren, schreibt er, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt",*) d. i. „daß, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folgt" (II, 169). Und diese Voraussetzung des Verstandes, welche nach Kant mit „dem Satze vom zureichenden Grunde" (II, 170) oder mit „dem Grundsatze des Causalverhältnisses" (II, 171) in Eins zusammenfällt, wird selbst für nothwendig erklärt, weil „nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein die Erfahrung von Etwas, was geschieht, möglich sey" (II, 166). Kant's ganze Lehre über den Satz vom Grunde findet daher ihren präcisen und vollkommen erschöpfenden Ausdruck in den wenigen von ihm selbst niedergeschriebenen Worten: „Der Satz vom zureichenden Grunde ist der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit" (II, 170).

Wir haben uns nicht zur Aufgabe gesetzt, Kant's Kategorieenlehre auf ihren Wahrheitsgehalt, d. i. auf ihre objective Richtig-

*) II, 166. Der gesperrte Druck des „setzen — voraus" rührt von uns her.

keit oder Unrichtigkeit in nähere Untersuchung zu ziehen. Würde dieses unser Ziel seyn, so wäre es ein Leichtes schon an den Widersprüchen, in welche Kant durch jene sich selber verwickelt hat, den Beweis zu führen, daß in seiner Ansicht über Ursprung, Beschaffenheit und Anwendbarkeit der Kategorieen sich viele und große Irrthümer müssen eingeschlichen haben. Wir wollen nur einen erwähnen, der in Kant's Behandlung des Satzes vom zureichenden Grunde auf den ersten Blick besonders klaffend hervortritt. Kant's hierauf bezügliche Lehre beruht auf der Unterscheidung und thatsächlichen Verschiedenheit unserer Wahrnehmung dessen, was geschieht, von dem wirklich Geschehenden oder, mit Kantischem Ausdrucke, unserer subjectiven Apprehension von der objectiven Erscheinung. Ist das, was geschieht, z. B. das Hinabgleiten eines Schiffes auf dem Strome, nicht ein wirkliches Ereigniß außerhalb und unabhängig von dem dasselbe apprehendirenden Subjecte, so hat Kant's lange Auseinandersetzung des Satzes vom zureichenden Grunde gar keinen Sinn; denn dann gibt es in Beziehung auf alles Geschehen ja nur „eine subjective Folge der Apprehension", und es ist einfach absurd, dieselbe von „einer objectiven Folge der Erscheinungen" noch ableiten zu wollen. Nichts desto weniger hat Kant die Verschiedenheit der Erscheinung und ihrer Apprehension auch wieder völlig aufgehoben, wie aus folgender wörtlichen Auseinandersetzung sonnenklar hervorgeht.

Er schreibt: „Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieses Bewußtseyn aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich seyn, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu: daß wir diesen Vorstellungen ein Object setzen oder über ihre subjective Realität als Modificationen ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine objective beilegen? Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen; denn sonst erneuert sich

die Frage, wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr als Bestimmung des Gemüthszustandes eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sey, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter thut, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilt wird."*) Nach dieser Erklärung bedeutet also Objectivität einer Vorstellung nicht ihre nothwendige Beziehung auf einen von ihr als solcher verschiedenen wirklich existirenden Gegenstand und ihre Uebereinstimmung mit demselben, sondern nur die Nothwendigkeit in der Verbindung des Mannichfaltigen einer Vorstellung auf eine gewisse Art oder die Nothwendigkeit einer gewissen Ordnung in dem Zeitverhältnisse mehrerer Vorstellungen zu einander. Die Objectivität der Vorstellungen fällt also lediglich in die Vorstellung selbst als solche, nicht in sie in ihrer Beziehung auf einen durch sie vorgestellten und von ihr als solcher verschiedenen real existirenden Gegenstand, da das vorstellende Subject aus dem Kreise seines Vorstellens zu einem solchen gar nicht hinüberkommt, ja da ein solcher als Erscheinung außerhalb des Subjectes nirgendwo existirt. Zum Ueberflusse erklärt Kant selbst letzteres auch ausdrücklich zu wiederholten Malen. So, wenn er in dem „Paralogismus der Idealität" schreibt: „Man muß den paradoxen aber richtigen Satz wohl merken: daß im Raume nichts sey, als was in ihm vorgestellt wird. Denn der Raum ist selbst nichts anderes als Vorstellung, folglich was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten seyn, und im Raume ist gar nichts,

*) II, 167 u. 168. Den gesperrten Druck von: „die Verbindung" an haben wir veranlaßt.

außer soferne es in ihm vorgestellt wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existiren könne, der aber hier das Anstößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. i. Vorstellungen sind" (II, 300 Anmerkung). Nun sind wir freilich sehr weit davon entfernt, zu läugnen, daß diese Lehre, d. i. die Behauptung eines subjectiven die Realität der Dinge negirenden und nur die Existenz von Vorstellungen behauptenden Idealismus, in den Rahmen der Kantischen Anschauungen hineinpasse, da jener, ungeachtet der von Kant selbst dagegen erhobenen Proteste, ganz offenbar mit derselben Nothwendigkeit aus diesen herauswächst, wie sich unter den hierzu erforderlichen Bedingungen ein Baum aus seinem Kerne entwickelt. Was wir dagegen ganz entschieden in Abrede stellen, ist dieses, daß jene Auffassung auch mit Kant's Erklärung des Satzes vom zureichenden Grunde übereinstimme, vielmehr wird die hierauf verwandte Mühe des Philosophen durch jene zu einer völlig verlorenen, ja absurden Arbeit herabgesetzt. Denn gibt es kein wirkliches Geschehen außerhalb des vorstellenden Subjects und unabhängig von ihm, so hat die Ableitung der Nothwendigkeit in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen aus jenem gar keinen Sinn.*) Doch — die Kritik der Kantischen Kategorieenlehre ist hier, wie gesagt, nicht unsere Sache, wohl aber die starke Betonung der Thatsache, daß ungeachtet der vielfachen und folgenreichen Verirrungen, welche Kant in ihrem Ausbaue sich hat zu Schulden kommen

---

*) Wäre Kant's Argumentation über den Satz vom Grunde aber auch richtig und wäre „die subjective Folge der Apprehension" in der That abzuleiten von „der objectiven Folge der Erscheinungen", so würde Kant doch nicht bewiesen haben, was er beweisen will, denn das bloße Aufeinanderfolgen von Erscheinungen in der Zeit macht die eine noch lange nicht zur Ursache der andern als Wirkung. Diesen Fehler der Kantischen Beweisführung drückt Schopenhauer vollkommen richtig so aus: „Kant in seinem Beweise ist in den dem des Hume entgegengesetzten Fehler gerathen. Dieser nämlich erklärte alles Erfolgen für bloßes Folgen: Kant hingegen will, daß es kein anderes Folgen gebe als das Erfolgen" (S. W. I, I, 90).

lassen, dieselbe andererseits dennoch eine Wahrheit enthält, welche der höchsten Beachtung werth ist, und welche gehörig gewürdigt den sichern Weg zu neuen ungeahnten Entdeckungen im Reiche des Gedankens eröffnen wird. Welche ist diese?

Ungeachtet der behaupteten gänzlichen Unerkennbarkeit „der Dinge an sich selbst, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren" (II, 296), also im Sinne von „selbstständigen Wesen" (II, 297) oder von Substanzen in der von uns geltend gemachten Bedeutung dieses Wortes, hält Kant dennoch die Existenz solcher Substanzen, wie früher dargethan wurde, fest und für gänzlich unbezweifelbar. Da wirft sich denn aber auch die Frage auf: Gibt es vielleicht in der That ein Denken, welches bis zu dieser Tiefe nicht hinabdringt und dem das Reich der Substanzen oder der Dinge an sich selbst, in denen allein nach dem Vorhergehenden das wahrhaft Wirkliche gegeben ist, ewig unerreichbar bleibt? Wer, der unsere bisherigen Erörterungen mit Aufmerksamkeit und Verständniß gelesen, könnte das Vorhandenseyn eines solchen noch beanstanden, denn gerade mit der Darstellung und Entwickelung desselben haben wir uns fortwährend und ganz vorzugsweise beschäftigt. Es ist dasjenige Denken, welches mit der Bildung der Sinnes-Vorstellungen in und außer dem Menschen (in den animalischen Individuen des Naturlebens) anfängt und in dem Menschen in den logischen, abstracten Begriffen des Verstandes sein Ende erreicht, weßhalb es denn auch von Günther um dieser seiner höchsten Formen willen seinem ganzen Umfange nach als begriffliches Denken pflegt bezeichnet zu werden.

Jedes Thier oder animalische Individuum ist nach unserer vorhergehenden Darstellung eine Summe eigenthümlich organisirter Atome, in welchem die Materie oder der Stoff als das atomisirte Naturprincip aus der Region seines bloß objectiven und gedankenlosen in die des subjectiven und denkenden Lebens um- und überschlägt. Es ist demnach kein Widerspruch, auch der Materie oder dem Stoff in seiner Organisation zu thierischen Individuen die Gedanken-Bildung zu vindiciren und es ist selbst

der Materialismus insofern ein Wohlthäter der Menschheit, als er unter vielen verderblichen Irrthümern wenigstens in dieser Behauptung eine große Wahrheit von jeher vertheidigt hat. Mit der in den mannichfaltigen Thierklassen zunehmenden Vervollkommnung der Organisation wächst selbstverständlich auch die Vollkommenheit der hier in Rede stehenden Gedankenbildung. So stehen, um uns auf diese zu beschränken, die Thiere mit ausgebildetem sensiblen Nervensystem und Gehirn durch die äußeren Sinnes-Organe mit der Welt der sie umgebenden Gegenstände in Beziehung und Wechsel-Wirkung. Von letzteren empfangen jene fortgesetzt Einwirkungen, welche sich durch die äußeren Sinnes-Organe unter Vermittelung der sensiblen Nerven in das Gehirn hinüberleiten und in diesem eine je nach der jedesmaligen Beschaffenheit der stattgefundenen Einwirkung modificirte physikalische Bewegung hervorrufen. Die erwähnte Bewegung ist für das Sinnen-Wesen (das Gehirn) die nächste Veranlassung, welche es zur Bildung des Gedankens anregt, der selbst nach Außen bezogen die Vorstellung des auf dasselbe einwirkenden Gegenstandes oder die Wahrnehmung in ihm absetzt. Diese Wahrnehmungen sammt und sonders sind nichts als sehr subjectiv gefärbte anschauliche Bilder der äußeren Gegenstände — wenn anders eben wegen ihrer subjectiven Färbung der Ausdruck „Bild" für dieselben noch erlaubt seyn mag. Um ihrer Anschaulichkeit willen werden sie auch ganz gewöhnlich „Anschauungen" genannt. Derartiger Anschauungen bildet selbstverständlich auch der Mensch, da auch er der einen Seite seines Wesens nach ein Sinnenwesen ist und unter den zahllosen übrigen Sinnenwesen der Erde als das am vollkommensten organisirte dasteht. Aber der Mensch nimmt erfahrungsgemäß mit seinen sinnlichen Anschauungen noch eine große und für ihn folgenreiche Veränderung vor, er bildet aus ihnen die logischen Begriffe des Verstandes. Schon der Proceß, durch welchen die sinnliche Anschauung in Mensch und Thier zu Stande kommt, kann füglich als Abstractionsproceß bezeichnet werden; denn er liefert nur ein abstractes Bild des sehr con-

creten weil materiellen Gegenstandes, welcher durch die Anschauung von dem Subjecte zur Wahrnehmung gebracht wird. Diese Abstraction setzt der Mensch an seinen sinnlichen Anschauungen fort. Er thut dieß in der Art, daß er die in mehreren, vielen und zuletzt selbst in allen Anschauungen gemeinsam vorkommenden Merkmale herausgreift und dieselben je nach ihrer Zusammengehörigkeit zu neuen Vorstellungen mit einander verbindet. Hierdurch kommt der Mensch in den Besitz von allgemeinen Vorstellungen, d. i. Begriffen, denen sich naturgemäß jedesmal alle die Einzel-Vorstellungen oder Anschauungen, deren Gemeinsamkeiten in jenen zur Einheit des Gedankens sind verbunden worden, subsumiren werden. Und die Allgemeinheit der Begriffe wird in demselben Maße sich steigern, je größer die Zahl der Vorstellungen oder Anschauungen ist, welche bei Bildung derselben in das Abstractionsverfahren hineingezogen wurden. Dabei ist einleuchtend, daß die Gesammtheit der dem Menschen überhaupt möglichen Begriffe, so zu sagen, in eine Pyramide sich auswachsen muß, welche in fortschreitender Stufenfolge von den concretesten Begriffen zu immer weniger concreten, d. i. zu allgemeineren sich erhebt, bis sie zuletzt in dem allgemeinsten Begriffe, d. i. in demjenigen, welchem alle andere als weniger allgemeine sich unterordnen werden, ihren natürlichen Abschluß erreicht. Die Thätigkeit oder das Vermögen aber, welches dem Menschen die Begriffsbildung ermöglicht und durch welches sie in's Werk gesetzt wird, nennt man Verstand, nicht, wie Schopenhauer will, Vernunft.*) Doch es gibt für unseren

*) Nach dem Obigen ist „Verstand" das Vermögen der Abstraction. Da diese ihren ersten Anfängen nach ganz offenbar auch von den Thieren vollzogen wird, wie die Empfindungen und Wahrnehmungen derselben beweisen, so wird man auch ihnen Verstand, wenn zwar nur in seinem Anfange, zuschreiben müssen. Den höchsten Grad desselben hat nur der Mensch und er bethätigt ihn in der logischen Begriffsbildung. Ganz anders urtheilt Schopenhauer, aber auch ganz verkehrt. Zwar spricht auch er Mensch und Thier Verstand zu, aber er setzt seine Thätigkeit in „Erkenntniß der Causalität, Uebergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung und nichts außerdem" (S. W. II, 24 fg.). Dagegen ist ihm nun die „Vernunft" nichts anderes als das Vermögen der Begriffsbildung. „Die Vernunft,

Zweck noch wichtigere Seiten, als die eben geschilderte ist, welche die Begriffsbildung der Betrachtung darbietet.

Vor allem leuchtet ein, daß Kant's Satz: „Alles Denken muß sich, es sey geradezu (directe) oder im Umschweise (indirecte) zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann" (II, 31), auf das begriffliche Denken des Menschen bezogen, volle Wahrheit ist. Der Boden aber, welcher den Anschauungen der Sinnlichkeit einen Inhalt oder Realität verleiht, ist einzig und allein das fruchtbare Land der Erfahrung. Und so müssen denn auch alle unsere Begriffe bis hinauf zu dem allgemeinsten oder abstractesten durch eine geringere oder größere Zahl von Zwischengliedern mit der Erfahrung in Beziehung stehen, aus ihr müssen sie in letzter Instanz gewonnen seyn, wofern ihnen Realität zukommen oder ihnen ein real existirender Gegenstand der Außenwelt correspondiren soll. Aber mag einem Begriffe Realität zukommen wie ihm wolle, ist er auch derjenige Gedanke und kann er es seyn, durch welchen als solchen der Mensch des betreffenden äußeren Gegenstandes als eines realen oder substanzialen sich bemächtigt? Ist mit andern Worten der Gedanke der Realität (des realen Seyns) oder der Substanzialität ein Gedanke, welcher in und mit der Begriffsbildung als solcher sich einstellt oder webt sich derselbe unseren aus der Erfahrung geschöpften Begriffen nur ein, ohne zugleich in dem Abstractionsverfahren, womit der Verstand seine Begriffe bildet, auch seinen Ursprung zu haben? Bei einer früheren

---

schreibt er, hat nur eine Function: Bildung des Begriffs" (S. W. II, 46). Und nun sollen „alle die mannichfachen und weitreichenden Leistungen, durch die der Mensch dem Thiere überlegen ist, aus einem gemeinschaftlichen Princip entspringen, aus jener besondern Geisteskraft, die der Mensch vor dem Thiere voraus hat, der Vernunft" (S. W. II, 44 u. 45). Eine Kritik dieser Ansichten liegt uns hier fern; doch sey bemerkt, daß, wenn Schopenhauer's Auffassung der Vernunft die richtige wäre, dieselbe in ihrem Anfange ohne weiteres auch den Thieren zukommen müßte, da nach dem Obigen die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung schon den Ansatz zum abstracten oder logischen Begriffe enthält.

Gelegenheit haben wir zu zeigen versucht, daß die physikalischen Bewegungen des Gehirns, auf deren Veranlassung das Sinnen-Subject seine Vorstellungen und Wahrnehmungen bildet, kein Moment enthalten, welches in jenem zur Gewinnung des Gedankens der Realität oder Substanzialität führen könnte. All' und jede Bewegung ist als solche Erscheinung, nicht Substanz, Realität, reales Seyn im Unterschiede von jener. Wird nun aber in der Gedankenbildung des Sinnen-Subjects nur eine Erscheinung zur Vorstellung oder Wahrnehmung verarbeitet, woher sollte dann die Möglichkeit kommen, daß in dieser Gedanken-Production zugleich der von dem Gedanken der Erscheinung wesentlich oder qualitativ verschiedene Gedanke der Substanz oder Realität könnte geboren werden? Nun ist die Begriffsbildung des Menschen aber nichts als Fortsetzung und Vollendung des sinnlichen Vorstellungs- oder Wahrnehmungsprocesses. Was die Natur außer dem Menschen in den animalischen Individuen beginnt, ohne es vollenden zu können, nämlich das Abstractionsverfahren in der Bildung sinnlicher Vorstellungen, das führt der Mensch durch die Fort- und Weiterbildung dieser in die logischen Begriffe des Verstandes zu Ende. Es ist daher auch geradezu undenkbar, daß sich in der logischen Begriffsbildung wesentlich andere Gedanken-Elemente einstellen sollten als diejenigen sind, welche die Formation sinnlicher Vorstellungen und Wahrnehmungen bereits zu Tage fördert. Und wenn nun doch wie in jede auf Veranlassung äußerer Einwirkung auf das Sinnen-Subject gebildete Vorstellung so auch in jeden aus der Erfahrung abstrahirten Begriff der Gedanke der Realität oder Substanzialität des Gegenstandes, auf den jene Gedankenbildungen bezogen werden, sich hineinwebt, so ist auch unwidersprechlich bewiesen, daß die Gedanken-Production des Menschen in der bloßen Begriffsbildung sich nicht erschöpft, sondern daß derselbe auch Gedankenformen ausprägt, die einen ganz andern Ursprung als der logische Begriff haben müssen. Auch Kant war mit gutem Rechte im allgemeinen derselben Ueberzeugung.

Die Kategorieen stammen auch nach ihm nicht wie unsere empirischen Begriffe aus der Erfahrung, d. i. aus den Einwirkungen, welche der Mensch von den ihn umgebenden Gegenständen empfängt, um sie mittelst seiner Sinnlichkeit in (empirische) Anschauungen und mittelst des Verstandes in Begriffe umzuwandeln; auf dem Wege der empirischen Begriffsbildung stellen jene sich nicht ein. Bei dieser Sachlage hätte man wohl erwarten dürfen, daß Kant der Genesis derselben eine von jeder unbegründeten oder unbewiesenen Voraussetzung freie und erschöpfende Untersuchung würde gewidmet haben. Allein um diese Arbeit zu vollbringen, oder sie nach ihrer wahren Natur und Beschaffenheit auch nur zu erkennen, wäre vor allem erforderlich gewesen, daß er gerade weit mehr, als in Wirklichkeit geschehen ist, seine eigene durchaus beherzigenswerthe Mahnung berücksichtigt hätte: „Es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse" (II, 577). Und doch wenn je Einer in irgend einem Falle, so hat sich Kant in dem hier besprochenen Punkte diese „Ungereimtheit" zu Schulden kommen lassen; denn von vornherein und ohne alle Untersuchung stand bei ihm fest, daß die Kategorieen an sich ebenfalls völlig leere, inhaltslose Gedankenformen seyen, denen wie den empirischen Begriffen ein Inhalt nur aus den Eindrücken der Sinne zufließen könne, und daß sie nur in dieser Gestalt einen apriorischen Ursprung für sich in Anspruch nähmen. Damit war auf die Frage nach dem Ursprung und der Beschaffenheit der Kategorieen zwar eine Antwort gegeben, aber auch eine solche, deren Unrichtigkeit in der Hauptsache über jeden Zweifel erhaben ist.

Darin ist, wie dargethan, dem Königsberger Philosophen ohne weiteres beizupflichten, daß die Kategorieen, wie die Gedanken des Seyns, der Substanz, der Ursache u. s. w. nicht empirischen Ursprungs sind, d. i. daß sie nicht wie der logische Begriff durch Abstraction von den Gegenständen der Außenwelt können gewonnen werden. Sie sind also ohne allen Zweifel auf irgend eine Weise Gedanken a priori, d. i. solche, welche

„uranfänglich a priori in uns selbst gegeben sind“ (II, 59), oder deren „erste Keime und Anlagen im menschlichen Verstande*) vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden“ (II, 67). Allein folgt aus diesem apriorischen Ursprunge der Kategorieen „aus dem innern Quell des reinen Denkens“ auch schon, wie Kant ebenfalls will, daß eine jede derselben „eine gewisse Form“ ist, nur zu dem einen Zwecke verwendbar, um „eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen zu ordnen“ und hierdurch „Begriffe hervorzubringen“? (II, 83 u. 84.) Ist mit anderen Worten der Ursprung a priori der Kategorieen schon ein genügender Beweis dafür, daß der Inhalt für jene Gedankenformen ebenso wie für die Sinnes-Vorstellungen und empirischen Begriffe des Verstandes einzig und allein in den Eindrücken der Sinnlichkeit kann gegeben seyn? Oder ist nach unseren vorhergehenden Darlegungen gerade umgekehrt einleuchtend, daß der Inhalt der Kategorieen, also das Object, welches durch sie im Gedanken ergriffen wird, ihnen nicht durch die Eindrücke der Sinne zuströmt noch zuströmen kann, sondern daß sie dasselbe in und an sich selber haben und haben müssen? Offenbar das Letztere. Denn wäre Kant's Auffassung die richtige, so könnten die Kategorieen so wenig wie die sinnliche Wahrnehmung oder der logische Begriff ein real setzendes Denken erzeugen, sondern sie wären wie diese ein bloß formal setzendes Denken, ein Denken der Erscheinung, nicht des realen den Erscheinungen als solchen zu Grunde liegenden Seyns. Der Gedanke des letzteren, mithin der der Substanz, des Dinges, der Materie u. s. w. im Unterschiede und Gegensatze zu ihren Accidenzen, Eigenschaften, Bewegungen u. s. w. könnte sonach in dem Bereiche und Umfange des menschlichen

*) Wir würden nicht „Verstand“ sondern „Vernunft“ oder noch lieber „Geist“ sagen. Auch der Ausdruck: „Keim“ gefällt uns nicht, da „Keim“ niemals etwas Ursprüngliches, sondern immer nur das Product einer schon vorausgegangenen Entwicklung ist.

Denkens überhaupt nicht vorkommen und damit wäre dann freilich allem Streite der Wissenschaft ein- für allemal ein Ende gemacht, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch mit seinem Denken auf die Stufe der animalischen Individuen des Naturlebens herabgesetzt und es nur noch zu abstracten Vorstellungen oder Wahrnehmungen der ihn umgebenden Gegenstände ohne Unterscheidung der letztern nach Seyn und Erscheinen, Materie und Bewegung u. s. w. zu bringen vermögend wäre. Die thatsächlich in dem Denken des Menschen vorkommende Unterscheidung der Dinge nach den beiden eben erwähnten Richtungen und sonach die Ausprägung der Gedanken des Seyns, der Substanz u. s. w. beweist also auf das Ueberzeugendste, daß es in dem Menschen noch einen anderen von dem abstrahirenden der Sinnes-Vorstellung und des logischen Begriffes wesentlich verschiedenen Denkproceß geben muß, in und aus welchem die Kategorieen lebendig geboren werden. Dieser Denkproceß kann auch unmöglich darin bestehen, daß er, wie der abstrahirende, auf Veranlassung von bloßen Bewegungen zur Bildung von Vorstellungen und Begriffen führt, die mithin wie die ihren Inhalt (Materie) constituirenden Bewegungen auch selbst nur ein Denken der Erscheinungen nicht des von diesen wesentlich verschiedenen Seyns seyn können; vielmehr muß der Mensch als denkendes Subject durch denselben in der That zur Erfassung eines solchen Seyns in wesentlicher Verschiedenheit von all' und jeder Erscheinung, mithin zum Denken einer (wirklich existirenden) Substanz, einer wahrhaften Realität, eines Dinges an sich selbst u. s. w. vordringen, da ohne dieses die Geburt des Seynsgedankens selbst schlechterdings unmöglich erscheint. Wie aber soll man den in Rede stehenden Denkproceß begreiflich finden?

Nach den unzweifelhaft feststehenden Resultaten der Naturwissenschaft muß schon jeder Gegenstand der Außenwelt nach Seyn und Erscheinung, Materie und Bewegung unterschieden werden. Dasselbe ist selbstverständlich auch bei jedem Sinnen-Subjecte der Fall. Das Gehirn als solches und die in ihm

hervorgerufenen physikalischen Bewegungen sind nicht ein und dasselbe, sondern sie verhalten sich zu einander wie Seyn und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. Das Sinnen-Subject ist also schon reales Seyn, Substanz, Ding an sich selbst u. s. w., aber, wie früher unter Bezugnahme auf Kant hervorgehoben wurde, ohne sich als dieses im Gedanken auch zu finden. Seine Denkthätigkeit erschöpft sich in der Verarbeitung jener ihm immanenten Bewegungen in Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung, aber es dringt mit dem Gedanken nicht unter die Bewegungen hinab zur Erfassung seiner selbst als des diesen zu Grunde liegenden realen Seyns; denn wäre dieses der Fall, so müßte es diesem die unermeßlichen Höhen, Weiten und Tiefen des vernünftigen Denkens eröffnenden Funde auch einen der Vernunft des Menschen verständlichen Ausdruck geben. Davon ist aber keine Spur an irgend einem Sinnenwesen der Natur wahrzunehmen. Und wie wäre es nun, wenn der Mensch kein bloßes Sinnen-Subject wäre, sondern wenn sich mit ihm als einem solchen noch ein anderes Realprincip verbunden hätte, der *Geist* oder die *Seele*, welche in Folge der auch in ihr vor sich gehenden Processe ebenfalls in die Scheidung von Substanz und Accidenz, Seyn und Erscheinung, Realität und Formalität einträte, aber zugleich auch mit der Befähigung, zur Unterscheidung dieser Scheidungsmomente vorzudringen und so nicht bloß, wie das Sinnen-Subject, die Seite ihres Erscheinens in Vorstellungen und Begriffe zu verarbeiten, sondern auch sich selbst als reales oder substanziales Subject zu diesen ihr immanenten Erscheinungen im Gedanken zu gewinnen?*) Ja wir

*) Mit den beiden Ausdrücken: „Geist" und „Seele" bezeichnen wir immer ein und dasselbe, nämlich dasjenige Realprincip im Menschen, welches seiner selbst bewußt wird, den Ichgedanken gewinnt. Da nun in den bloßen Sinnen-Subjecten, den Thieren, ein solches Princip nicht vorhanden ist, so sprechen wir diesen ganz consequent wie den Geist so auch die Seele ab, im Gegensatze zu Günther, welcher bekanntlich Seele und Geist von einander sogar *wesentlich* unterscheidet und zwar nicht den letzteren wohl aber die erstere den Thieren und ebenso dem Menschen als einem Sinnenwesen im Unterschiede vom Geiste desselben zuschreibt. Unter Seele nämlich versteht

gehen weiter. **Muß** auf Grund der thatsächlichen Beschaffenheit des menschlichen Denkens nicht angenommen werden, daß es sich wirklich so verhalte? Und wenn nun das mit der Bildung sinnlicher Empfindungen und Vorstellungen anhebende und in den abstracten Begriffen des Verstandes endigende Denken des Menschen um dieser seiner höchsten und letzten Formen willen mit Günther als **begriffliches** Denken zu bezeichnen wäre, so würde man mit demselben Philosophen das in den Kategorieen sich bewegende Denken, dessen Ursprung und fruchtbarer Quell einzig und allein der **Ichgedanke** oder das **Selbstbewußtseyn** des Geistes seyn kann, wohl auch durch die Benennung des **ideellen** Denkens auszeichnen dürfen, um dadurch die **wesentliche** Verschiedenheit desselben von seinem Partei- und Doppelgänger im Menschen, dem logischen Begriffe, auch schon durch den sprachlichen Ausdruck hervortreten zu lassen.

Nach dieser Darstellung gibt es in dem **einen** Menschen einen **Dualismus des Gedankens**, Idee und Begriff, welcher auf einen **Dualismus der Substanzen oder realen Principe** hinweist, Geist oder Seele und Natur oder Leib, die in dem Menschen zur synthetischen Einheit mit einander verbunden sind. Jedes dieser Realprincipien ist die Quelle eines ihm eigenthümlichen Denkens; der Leib als Sinnen-

---

Günther das Naturprincip auf der Stufe der Subjectivität oder, wie er schreibt, „dasselbe in seinen Sinnesfunctionen" (Euristheus und Heracles. Metalogische Kritiken und Meditationen. Wien 1843. S. 180). Der Unterschied zwischen Günther und uns rührt daher, daß jener in der Materie als solcher eine **Erscheinung** des Naturprincips, wir **dieses letztere selber** erblicken. Wir wissen sehr gut, daß diese unsere Auffassung in ihren Folgen noch manche andere Anschauung Günther's modificiren wird, aber wir sind auch fest davon überzeugt, daß die durch jene nothwendig werdenden Aenderungen an dem Gedankenbaue des herrlichen Mannes nur zur Befestigung und vollendeten Ausgestaltung desselben das Ihrige beitragen werden. Und eben deßhalb sind gerade die Punkte, in denen wir von Günther abweichen, ebenso viele Beweise von der hohen Achtung, welche wir seinen unaussprechlich großen Verdiensten um die wissenschaftliche Ermittelung der Wahrheit zu zollen uns verpflichtet sehen.

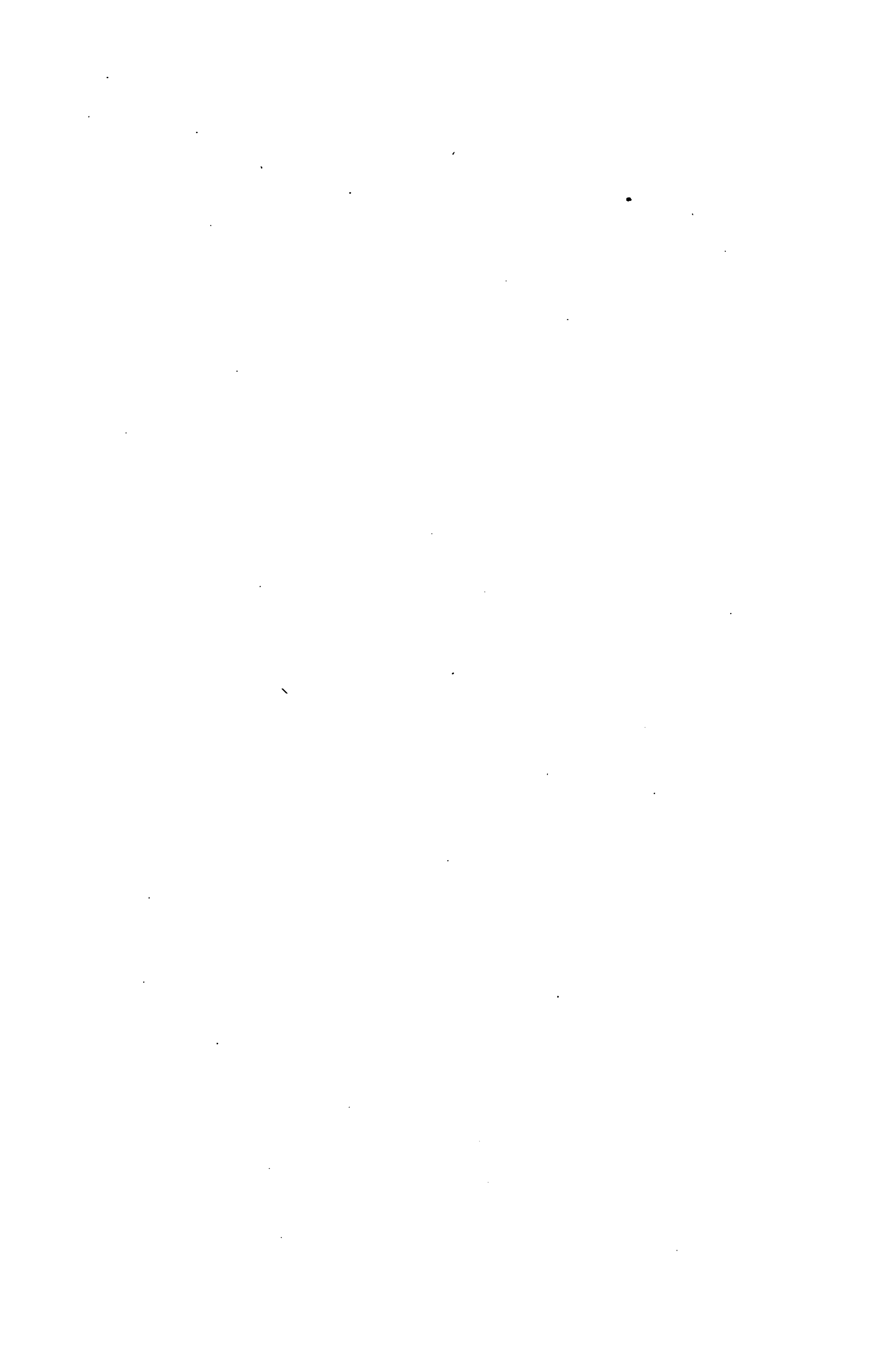
Organismus die der sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen u. s. w., der Geist die der Ideen als Kategorieen, mit welchen erst das Denken des Menschen sich in die Region des vernünftigen alles thatsächlich Existirende nach den beiden ihm gleich wesentlichen Seiten des Seyns und Erscheinens erfassenden und dadurch dasselbe begreifenden Erkennens erhebt. Und selbst die Weiterbildung der sinnlichen Vorstellungen in die abstracten Begriffe des Verstandes wird bei dieser Auffassung nicht dem Sinnen-Organismus des Menschen, sondern nur dem Geiste desselben zugesprochen werden können, indem dieser bei diesem Werke gleichsam in den Dienst der Natur tritt, das Werk, welches letztere angefangen, ohne es vollenden zu können, zur vollen Durchführung bringend. Bei dieser Sachlage muß aber auch die Aufgabe jeder wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntnißtheorie in Zukunft vor allem darin erblickt werden, die Genesis, Zahl und Beschaffenheit der Ideen als Kategorieen in voller Bestimmtheit zu ermitteln. Und da dieselben sammt und sonders nichts sind noch seyn können als die wesentlichen Beziehungen oder Momente, in welchen der Geist des Menschen sein eigenes Seyn und Leben erfaßt, wenn er aus der Nacht der Bewußtlosigkeit in das Licht des Selbstbewußtseyns oder Ichgedankens auftaucht, so wird die eben präcisirte Aufgabe auch mit der andern einer ebenso richtigen als erschöpfenden Ergründung des Selbstbewußtwerdungsprocesses des Geistes in Eins zusammenfallen. Für die endliche Erreichung dieses hohen Zieles hat keiner der Philosophen vor und nach Kant so viel und so großes geleistet als A. Günther. Dasselbe beabsichtigend, wie seine beiden Vorgänger, Cartesius und Kant, und gleich diesen mit derselben großen Aufgabe, der Ausmessung der menschlichen Erkenntnißfähigkeit, beschäftigt, ist Günther, der dritte jenen beiden völlig coordinirte Bahnbrecher der neueren Philosophie, in der Lösung des tiefliegenden Problems doch glücklicher gewesen als seine Vorgänger. Sein Blick reichte weiter und drang tiefer, weil er an Scharf- und Tiefsinn hinter keinem seiner Vorgänger zurückstand und weil er den unberechen-

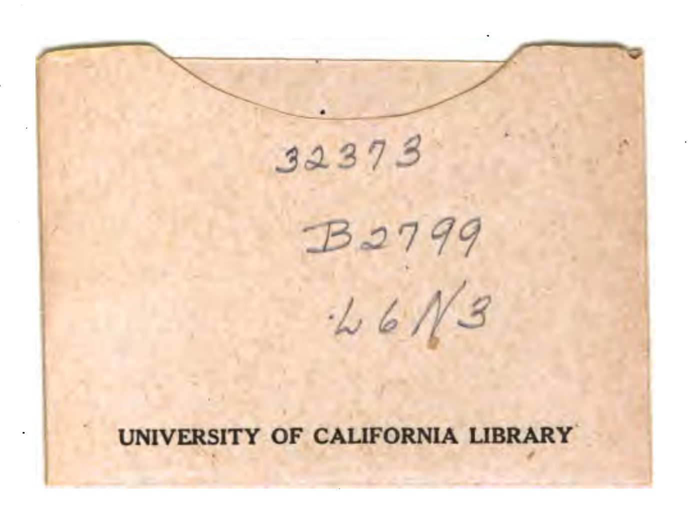
baren Vortheil hatte, auf den Schultern von jenen zu stehen und in ihrer wissenschaftlichen Hinterlassenschaft lesen zu können, „was sie verfehlt und was sie recht gethan“. Kant's Mißgriff aber in der Behandlung der näher bezeichneten Aufgabe ist, um es in wenige der Feder Günther's entflossene Sätze zusammen zu fassen, darin zu suchen, „weil dieser — statt der Genesis des Wissens und Erkennens in einer Theorie des Selbstbewußtseyns auf den Grund zu kommen — sich an eine Reduction der unreinen Vernunft auf eine reine mittelst Destillation in seiner Kritik machte. In der Stellung des Problems aber darf die Lösung nicht voraus genommen werden. Dieser Forderung ist Kant nicht nachgekommen und deßhalb hat er so dogmatisch wie Einer gehandelt, wenn er alles Erkennen ursprünglich als ein logisches Urtheilen aufstellte, dessen Prädikaten und Subjecten in der höchsten Instanz die apriorisch vorhandenen Prädikabilien (Kategorieen) und das a posteriori gegebene Materiale als nothwendige Voraussetzung angewiesen werden“.*) Bei dieser Beurtheilung von Kant's Leistungen sind wir selbstverständlich nicht in der Lage, dem Wunsche desselben Aussicht auf Erfüllung zu geben, daß „die Kritik der reinen Vernunft durch ihre innere Festigkeit sich selbst aufrecht erhalten möge“. Aber zustimmen müssen wir dem prophetischen Worte des großen Denkers: „Verschwinden wird sie nicht, nachdem sie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigstens ein festeres System der reinen Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlaßt zu haben“ (I, 477). —

*) „Euristheus und Herakles.“ S. 37.



Halle,
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei.
(J. Fricke & F. Beyer).




32373
B2799
.L6N3
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

